1

كتاب طوالع الأنوار
[illegible]
لناصر الدين
البيضاوي
رحمه الله
[illegible]

1139

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه دل على وجوده ارضه وسماؤه وشهد بوحدانيته صنع العالم وبناؤه العليم الذي يحيط علمه بما لا يتناهى عده واحصاؤه القدير الذي لا ينتهي قدرته عند ما يراد به اعادته وابداؤه مدبر الامر من السماء الى الارض تعالى قدره وسنا سناؤه السابق قضاؤه جلت قدرته وتباركت اسماؤه وعظمت نعمته وعمت آلاؤه تاهت في بيداء الوهيته انظار العقل وآراؤه وارتجت دون ادراكه طرق الفكر وانحاؤه احمده ولا احصي ثناءه واشكره والشكر ايضا عطاؤه واصلي على رسوله الذي رفع الهدى حجبه وغطاءه وقمع الضلالة بأسه وغناؤه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ما اضاء البدر المنير ضياؤه وبعد فان اعظم العلوم موضوعا واقواها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا هو العلم الكافل بابداء اسرار اللاهوت عن استار الجبروت المطلع على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت الفارق بين المنتخبين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى الكاشف عن احوال السعداء والاشقياء في دار البقاء يوم العود والقضاء مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين وراسها وان كتابنا هذا يشتمل على عقائد المعقول ونخب المنقول في تنقيح اصوله وتخريج فصوله وتلخيص قوانينه وتنصيص براهينه وحل مشكلاته وابانة معضلاته وهو مع وجازة لفظه وسهولة حفظه يحتوي منه على معان كثيرة الشعوب متدانية الجنوب مسومة المبادي والمطالع مقومة العوالي والقواطع وسميته طوالع الانوار من مطالع الانظار والله سبحانه اسأل ان يعصمني عن الاباطيل ويهديني سواء السبيل ويغفر لي خطيئتي يوم الدين ويبوئني في اعلى عليين ومكان المقربين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين والصلوة على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين

فنقول الكتاب مرتب على مقدمة وثلث كتب اما المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول

الاول في المبادي العلم ان تعلق بشيء وحده من غير حكم عليه بنفي واثبات يسمى

والله سبحانه اسأل ان يعصمني عن الاباطيل ويهديني سواء السبيل ويبوئني في اعلى عليين ومكان المقربين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين وبعد

بسمى

2

يسمى تصورا ومع الحكم باحدهما يسمى تصديقا وكل منهما ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم والحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وكسبي يحتاج اليه كتصور الملك والجن والعلم بحدوث العالم وقدم الصانع اذ لو كانت التصورات والتصديقات باسرها بديهية او مكتسبة لما فقدنا شيئا او لما حصلنا على شيء لان النظري انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت باسرها مكتسبة لزم استناد كل منها الى غيره في مواضع متناهية او غير متناهية فيلزم الدور او التسلسل المحالان والنظر ترتيب امور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور مجهول سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت الى تصديق سميت حجة ودليلا

الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه مباحث

الاول في شرائط المعرف معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفته فيكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء والخفاء كما قيل الزوج عدد ليس بفرد وبنفسه مثل الحركة نقلة والانسان حيوان بشر ولا بالاخفى منه سواء توقف عليه معرفته بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري والنهار بانه زمان طلوعها او بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين ثم تعريفه بالاثنين او لم يتوقف مثل النار ركن شبيه بالنفس وينبغي ان يتقدم الاعم لشهرته وظهوره ويجتنب عن الالفاظ الغريبة والمجازية والتكرار مثل ان يقال الكثرة مجتمع من الوحدات والانسان حيوان جسماني ناطق اللهم الا اذا دعت اليه ضرورة وذلك في تعريف المضافين مثل الاب حيوان تولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث كذلك او حاجة كقولهم الانف الافطس

الثاني في اقسام المعرف معرف الشيء لا بد وان يساويه في العموم والخصوص ليشمل جميع افراده ويميزه عن غيره فلا يخلو من ان يكون داخلا فيها او خارجا عنها او مركبا منهما والاول اما ان يكون جميع اجزائه وهو الحد التام او لم يكن وهو الحد الناقص والثاني هو الرسم الناقص

والثالث ان كان الجزء داخلا يسمى حدا ناقصا ايضا وان كان بالعكس كما اذا تركب من الجنس والخاصة

يسمى رسما تاما واعترض عليه بان مجموع اجزاء الشيء عينه والجزء انما يعرف اذا عرف شيئا

من اجزائه وذلك الجزء اما ان يكون هو او ما هو خارج عنه والخارج انما يعرف اذا علم اختصاصه

به وذلك يتوقف على معرفته ومعرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك محال وثانيها ان

المطلوب ان كان مشعورا به امتنع تحصيله وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه والجواب عن الاول

بان الاجزاء تتقدم على الكل بالطبع فالاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء يمتنع ان يكون

نفسه ومعرفا به ومعرف الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا لجواز استغنائه

باسره وتعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه

وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله نفس الامر لا على العلم بهما وهو ضعيف لان تقدم

كل واحد لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل على المغايرة ولو كانت الاجزاء

باسرها حتى الصورة معلومة كانت الماهية معلومة والالم يفد الحد وكذا استلزام الخارجي

تصوره تصوره فان كان متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا

امتنع التعريف به وعن الثاني بان توجه الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض اعتباراته

فلا استحالة الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به الحقائق اما ان يكون بسيطة او مركبة

وكل منها اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد

ولا يحد به كالانسان والذي يتركب عنه غيره يحد ويحد به كالحيوان فالحد للاكبر وكذا الرسم

التام واما الرسم الناقص فيتحملها

الفصل الثالث في الحجة وفيه مباحث الاول في انواع

الحجة الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي

وهو الاستدلال باحد المتساويين على الآخر ويسمى قياسا او بعكسه ويسمى استقراء تاما ان كان لجميع جزئياته

وناقصا ان لم يكن او بجزئي على جزئي آخر ويسمى تمثيلا وقياسا في عرف الفقهاء والجزئي

الاول



الاول اصله والثاني فرعا والمشترك جامعا وتاثيره يعرف تارة بالدوران واخرى بالسبر او بغيرهما وقد

استقصينا الكلام فيه في منهاج الوصول الى علم الاصول الثاني في القياس واصنافه القياس

قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها

بالفعل ويسمى استثنائيا او لا ويسمى اقترانيا والاول هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود

اللازم او بعدمه على عدم الملزوم او بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر او بعدمه على

وجوده فيكون مشتملا على مقدمة حاكمة باللزوم بينهما وتسمى شرطية متصلة او بالمعاندة وتسمى

شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا ومانعة جمع ان تعاندا صدقا ومانعة خلو ان تعاندا

كذبا واخرى تدل على وضع الملزوم او المعاند مطلقا او صدقا او رفع اللازم او المعاند مطلقا

او كذبا وتسمى استثنائية والثاني على اربعة اوجه لانه لا بد له من امرين بينهما نسبة طرفي المطلوب

ويسمى اوسط والمحكوم عليه في المطلوب اصغر والمحكوم به اكبر والمقدمة التي فيها الاصغر بالصغرى

والتي فيها الاكبر بالكبرى فالاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى او محمولا فيهما

او موضوعا فيهما او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى والاول ان يستدل بصدق الاوسط

على كل الاصغر او بعضه وصدق الاكبر على كل ما يصدق عليه الاوسط او سلبه عنه على صدق

الاكبر على كل الاصغر او بعضه او سلبه عن كله او بعضه الثاني ان يستدل بصدق الاوسط

على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر او بعكسه على سلب الاكبر عن كل الاصغر او بصدق الاوسط على

بعضه وسلبه عن كل الاكبر او بسلبه عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر

عن بعض الاصغر وذلك بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب او يكون احدهما دائما

الثالث ان يستدل بصدق الطرفين على كل الاوسط او احدهما عليه والآخر على بعضه على صدق

الاكبر على بعض الاصغر او بصدق الاصغر على كله وسلب الاكبر عن كله او بعضه او بصدقه على بعضه

وسلب الاكبر عن كله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر الرابع ان يستدل بصدق الاصغر

على كلّ الاوسط وصدقه على الاكبر او بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر او صدقه على كلّه او بعضه
وسلب الاوسط عن كلّ الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او سلب الاصغر عن كلّ الاوسط
وصدقه على الاكبر على سلب الاكبر عن كلّ الاصغر فالقرائن القياسية المنتجة ثلثه وعشرون اربع استثنائيه
وتسعة عشر اقترانيه والكلام المستقصى فيها في الكتب المنطقيه **الفصل الثالث** في مواد الحجج
اما ان يكون عقليه او نقليه والاولى اما ان يكون مقدماتها قطعيه تسمى برهانا اما ودليلا او ظنيه
او مشهورة وتسمى خطابه وامارة او مشتبهه بالحق وتسمى مغالطه والمبادي اليقينيه ما يجزم
به العقل بمجرد تصور طرفيه ويسمى اوليات وبديهيات او بواسطة بتصورها الذهن عند تصورها
مثل الاربع زوج وتسمى قضايا قياساتها معها او الحس وتسمى مشاهدات وحسيات او كلاهما
معا والحس فهو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس ممكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع
تواطئهم على الكذب وتسمى متواترات او غيره مثل ان يشاهد ترتب شيء على غيره مرارا
كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق والا لما كان دائما ولا اكثريا كترتب
الاسهال على شرب السقمونيا وتسمى تجربيات وقد يكفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام قرائن
اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس وتسمى حدسيات واما الظنيات فمقدمات
يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها بجويزا مرجوحا واما المشهورات فما اعترف به الجمهور لمصلحة
عامّة او لسبب رقة او حميّة مثل العدل حسن والظلم قبيح وكشف العورة مذموم ومواساة
الفقراء محمودة واما مقدمات المغالطه فقضاء الوهم في امور غير محسوسة قياسا على
المحسوس كما قيل كل موجود فانه جسم او حال في جسم وقد يستعمل فيها المتخيلات وهي قضايا
تذكر لتي غيب النفس في شيء او تنفيرها عنه وقد يكون صادقة واكثر ما يستعمل فانما يستعمل
في القياسات الشعرية والثانية فانها نقلها ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء اما يفيد
لنا اليقين اذا تواتر عندنا وعلمنا عصمة رواته العربيه وعلم الاشتراك والمجاز والاضمار
والقصص

4

والقصص والنقل والنسخ والمعارض العقلي الذي لو كان لرجح اذ العقل اصل النقل وتكذيب
الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيبه **الفصل الرابع** في احكام النظر وفيه مباحث
الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم والسمنيه انكروه مطلقا والمهندسون في الالهيات
لنا انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء وعلم معه وجود الملزوم او عدم اللازم
علم من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم وايضا من علم ان العالم ممكن وان كل
ممكن فله سبب علم قطعا ان العالم له سبب احتجت السمنيه بوجوه الاول العلم الحاصل عقيب
النظر ان كان ضروريا لما وقع فيه خلاف وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني
ولزم التسلسل الثاني المطلوب ان كان معلوما فلا طلب وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف يعرف
الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا انا متى توجهنا
الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحال التوجه الى الاخرى والمقدمه الواحده لا تنتج واجيب
عن الاول بان العلم بوجوب استلزام المقدمات يبنى على التي نتيجة الخاص لضروري وهو الخطاب
بعد النظر الصحيح ممنوع وعن الثاني ان طرفيه معلومان والنسبة مبهمة فالمطلوب
تعيينها فاذا حصل تميز عن غيره بطرفيه وعن الثالث ان الذهن يستحضرهما كما يستحضر
طرفي الشرطيه ويحكم بالملازمة او المعانده بينهما واحتج المهندسون بوجهين الاول
ان التصديق موقوف على التصور وذات الله غير معقول ولا جائزه التعقل لما سنذكره في الكتاب
الثاني فلا يكون محكوما عليه الثاني ان اقرب الامور الى الانسان هويته التي يشير اليها
بقوله انا وانتم مختلفون في مباحث النفس اختلافات كثيرة في انها ما هي وكيف هي فما ظنكم بابعدها
عن الاوهام والعقول واجيب عن الاول بان التصديق متوقف على تصور الطرفين باعتبار
وذات الله تعالى كذلك وعن الثاني انه دليل على عسره ولا نسلم فيه اذ الوهم يلبس
العقل في ماخذ والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولذلك تخالفت فيه الاراء وتضادت

الاهواء والسلف منعوا منه الى الافراد من الاذكياء بل الكلام في الحسابيات فيه الاول
النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه عادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري
ووجوبا عند الحكماء وقالت المعتزلة النظر يولد العلم في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود
شيء وجود اخر كحركة اليد والمفتاح ونبين فساده ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء الثاني الاشبه انه لابد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة
العارضين لها والا لما تفاوت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه الثالث المشهور ان النظر
الفاسد لا يستلزم الجهل وقيل بخلافه والحق ان الفاسد ان كان مقصورا على المادة استلزم
والا فلا الثاني في انه كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه
احتجت الملاحدة بان الخلاف والآراء مستمرة بين العقلاء في ذلك ولو كفى العقل لما كان
كذلك وانه لولا الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم فكيف باصعبها اجيب عن الاول
بانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك وعن الثاني بان العسر مسلم ولا يسلم انه لو
كان معلما يحل البادي والحجج وبذل الشكوك والشبه كان اوفق اما الثالث في امتناع
الملازمة وجوب النظر في معرفة الله تعالى واجب عندنا فلقوله تعالى قل انظروا ماذا
في السموات ونحوه واما عند المعتزلة فلان المعرفة واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر
وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب واعترض عليه بان مبناه على حكم العقل وسيأتي
الكلام فيه واستناع العرفان بغيره واستحالة التكليف بالمحال وكل ما مر منقوض بانا
قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه ولان
على ان الوجوب ليس الا من الشرع قيل لو وجب بالشرع لزم افحام الانبياء فان
المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم ما لم ينظر قلنا ولو وجب عقلا لزم ايضا لان
وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات يفتقر الى الانظار دقيقة الكتاب



الكتاب الاول في الممكنات وفيه ثلثة ابواب الاول في الامور الكلية وفيه
فصول الاول في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يتحقق في الخارج وهو الموجود او لا وهو المعدوم
ويتناقض بلفظ القسم وقال المتحقق ان تحقق باعتبار نفسه فهو الموجود وان تحقق باعتبار
غيره فهو الحال كالاجناس والفصول وحد الحال بانه صفة غير موجودة بنفسها قائمة بموجود اخر
وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق كالممتنع فهو المنفي
والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي
ايضا فالثابت اعم من الموجود والمعدوم من المنفي وزاد مثبتوا الحال منهم فقال الكائن ان استقل
بالكائنية فهو الذات الموجود وان لم يستقل فهو الحال وقال الحكماء كل ما يتصور ان يعلم
ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له ذلك فهو المعدوم وقسموا الموجود الى ذهني
وخارجي والخارجي الى ما تقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما تقبله وهو الممكن والممكن
الى ما يكون في موضوع اي محل يتقوم بما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون كذلك وهو الجوهر
والمتكلمون قسموه الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى ما له اول وهو المحدث والمحدث
الى متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض والى ما ليس بهما ثم استحالوه بلا بيان ذكره
الباري تعالى فيه وخالف في غيره قبل التركيب ومنع بان المشاركة في العوارض لا يستلزم
التماثل لاستلزام التركيب الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث
الاول في تصور الوجود وهو بديهي لوجوه الاول انه جزء من وجود المتصور بالبديهة
الثاني التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مسبوق بتصور
الوجود والعدم ومغايرتهما التي هي الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة والسابق
على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قبل هذا التصديق
ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل وان لم يقبل قلنا بداهته مطلقا متوقفة على بداهة

العلم بالجزء لا على بداهة العلم بالكل بداهة وتقابل بل لان نفس التصديق موقوف على تصوره باعتبار

لا على تصور حقيقته فلا يلزم من تصوره بداهة الثاني الوجود بسيط لامتناع تركبه عن الموصوف

به او نقيضه فلا يحد ولا يرسم اذ لا شيء اعرف منه وان كان قد لا يعرف كنه الحقيقة الثاني

في كونه مشتركا الوجود وصف مشترك عند الجمهور وظاهر الشيخ انا نجزم بوجود الشيء ونتردد

في كونه واجبا او جوهرا او عرضا ونقسم الموجود اليها ومورد القسمة مشترك واستدل بان مفهوم السلب

واحد فلو لم يتحد معنى بل يبطل الحصر العقلي ومنع بان كل ايجاب له سلب يقابله الثالث

في كونه زائدا خلافا للشيخ مطلقا والحكماء في الواجب لنا في الممكنات فانا نتصورها ونشك في وجودها

الخارجي والذهني حتى يقوم عليه البرهان ولان الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجودها

ليست كذلك ولانها ماهيات متخالفة والوجود مشترك فلا يكون نفسها ولا جزءها والا

لكانت لها فصول تشارك في مفهوم الوجود ويكون لها فصول اخر ويتسلسل احتج الشيخ

بانه لو زاد لقام بالمعدوم فلنا بل بالماهية من حيث هي هي واما في الواجب فلوجوه الاول

انه لو تجرد لتجرد لغيره والا لتنافت لوازمه فيكون ممكنا قبل تجرده لعدم الموجب لتجرده

فلنا فيحتاج الى علة وقبل الوجود مشكل فلنا ان تسلسل فلا نمنع المساواة في تمام الحقيقة والا

يلزم تركب الوجود او الماهية الكلية بين الوجودين وقد يقال فصلاهما وايضا فانا نقوم على

انشاء ما لا التشكيك لا بد وان يكون عن عوارضها فالمعروضات ان تماثلت او تجانست باعتبار اخر

لزم التمايز لان المذكوران وان تباينت كان كل واحد منها مخالفا للاخر بالذات ومشاركا له

في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى الثاني في جميع الممكنات لو كان الوجود جزءا

لشارك كل موجود والا لكان التركيب جزء احتج فيه التجرد شرطا تاثيره فلا يكون كل موجودا

الا ان الاثر يتخلف عنه لفقد شرط الممكن حصول الثالث ان وجوده معلوم وذاته

غير معلوم فوجوده غير ذاته احتج الحكماء بان وجوده لو زاد لاحتاج الى معروض فاختار

6

الى سبب تعارض فيتقدم ذاته بالوجود على وجوده ويلزم التسلسل او وجبان فيكون ممكنا واجيب

بان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجودها واجزاء الماهية

علة لقوامها مع ان تقدمها ليس بالوجود فسرح اتصاف الشيء بالوجود ليس لاجل صفة قائمة به

فان قيام الصفة بهم فرع على كونه موجودا فلو تعلق كونه موجودا به لزم الدور الرابع في ان المعدوم

ليس بثابت المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه وكل منفي ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت

وان كان اعم منه لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص فكان ثابتا وهو مقول على

المنفي فالمنفي ثابت هذا خلف احتج المعتزلة بان المعدوم متميز لكونه معلوما ومقدورا

ومرادا بعضه دون بعض وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت وبان الامتناع نفي لانه صفة الممتنع

المنفي والامكان ثابت فالمعدوم الموصوف به ثابت واجيب بان الاول منقوض

بالممتنعات والخيالات والمركبات ونقيض الوجود وعن الثاني بان الامكان والامتناع

من الامور العقلية على ما ستبينه الخامس الحال اتفق الجمهور على نفيه وقال به القاضي ابو بكر منا

وابو هاشم من المعتزلة واما م الحرمين اولا احتجوا على ذلك بان الوجود وصف مشترك ليس

بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيتميز من وجوده ويلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصف

بمنافيه وبان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه بالسوادية فان وجدا لكان احدهما

قائما بالاخر والا لاستغنى كل منهما عن الاخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة واذا كان كذلك

لزم قيام العرض بالعرض وهو محال لما سنذكره وان عدما او احدهما لزم تركيب الموجود عن المعدوم

وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود ووجوده ذاته ويمتنع

عن سائر الموجودات بقيد سلبي فلا تسلسل وعن الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان

قائمتان بالجسم الا ان قيام احدهما موقوف على قيام الاخرى او احدهما قائمة بالجسم والاخرى بها

والامتناع ممنوع او التي كيب في العقل لا في الخارج وفيه نظر الفصل الثالث

في الماهية وفيه مباحث الاول ان لكل شئ حقيقة هو بها هو غير ما عداه فالانسانية من حيث
هي لا واحدة ولا كثيرة وان لم تخل عن احدهما وتسمى المطلق والماهية بلا شرط فان
اخذت مع المشخصات واللواحق تسمى مخلوطا والماهية بشرط شئ وهو موجود في الخارج
وكذا الاول لكونه جزءا منه وان اخذت بشرط عراء عنها تسمى مجردا والماهية بشرط لا وذلك
انما يكون في العقل وان كان كونه فيه من اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية
فالمجرد والمخلوط متباينان ثم انهما قسمان تحت الاعم وهو المطلق وبه ظهر ضعف ما زعم افلاطون
وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا لان المجرد المشترك بين المخلوطات الخارجية
الثاني في اقسام الماهية اما ان يكون بسيطا او مركبة خارجية اي طبيعته عن اجزاء
متميزة في الخارج كالانسان المركب عن البدن والروح والمثلث المركب عن الخطوط او عقلية
لا تتميز اجزاؤه في الخارج كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا والسواد المركب عن اللونية
والسوادية والاجزاء اما ان يكون متداخلة كالاجناس والفصول او متباينة متشابهة كوحدات
العشرة او متخالفة عقلية كالهيولى والصورة وخارجية كاعضاء البدن وايضا اما ان يكون
وجودية باسرها حقيقية كما سبق او اضافية كاجزاء الاقرب او عدمية صرفا كغير الملك
واما ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول ... وهي الاولى قبل البسائط
غير مجعولة اذ المحوج الى السبب هو الامكان وهو اضافة ولا يعرض لها فلا اعتبار عقلي
يعرض لها بالقياس الى وجودها الثالث المركب ان قام بنفسه استقل احد اجزائه وقام
الباقي به وان قام بغيره قام جميع اجزائه او بعضه به والاخر بالقائم به فقيل يجب ان يكون
الفصل علة لوجود الجنس والا فاما ان يكون الجنس علة له فلزم احتياجه او لا يكون فيستغني
كل منهما عن الاخر فيمتنع التركيب منهما قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشئ
في الجملة فلا يلزم من علية الجنس استلزامه للفصل وان اردتم به ما يوجبه
قال



فلا يلزم من عدم علية شئ منهما الاستغناء مطلقا لجواز ان يكون الفصل احد اطراف العلة
الثالث في التعين الماهية من حيث هي لا تابى الشركة والتعين يابا فاخص عنه زائد وهو
التشخص ويدل على وجوده امران الاول انه جزء من المتعين الموجود فيكون موجودا الثاني
لو كان التعين عدميا لكان عدما لتعين اخر فيكون احدهما ثبوتيا وهو مماثل الاخر فيكونان
ثبوتيين ولقائل ان يمنع الثاني اذ لو تماثلت لم تحصل التشخص من انضمامه الى الماهية لان
ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية وانكره المتكلمون لوجوه الاول انه لو زاد لشاركت
افراده فيه ويتميز بتعين اخر ولزم التسلسل واجيب بانه مقول على افراده قولا عرضيا
كالماهية وانها متخالفة بالذات فلا حاجة لها الى تعينات اخر الثاني اختصاص هذا التعين
بهذه الحصة يستدعي تميزه فيلزم الدور ونوقض باختصاص الفصول بحصص الاجناس
واجيب بانه يقتضي تميزه معه لا قبله الثالث انضياف التعين الى الماهية يستدعي
وجودها لامتناع انضمام الموجود الى المعدوم فوجودها اما ان يقتضي تعينا اخر ويلزم التسلسل او لا
وهو المطلوب واجيب بان الوجود معه ... قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص
لذاتها انحصر نوعها في شخصها لامتناع التخلف عن لوازم الطبيعة الواحدة والا فيتعلق تشخصها
بتشخص موادها واعراض تكتنف بها فيتعلق بتعددها فقبل تشخص المواد وعوارضها ان تعلقت
بحقائقها لم تتعدد والا لتسلسلت المواد والحق احالة ذلك الى ارادة الفاعل المختار
الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفيه مباحث الاول انها امور
عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلانهما لو وجدا لكان نسبة الوجود الى
الوجوب بالوجوب والامكان بالامكان والا لامكن الواجب ووجب الممكن وهو محال فيلزم التسلسل
ولان اقتضاء الوجود ولا اقتضاءه المحوج الى الايجاد سابق على وجود الممكن متقدم بالذات على
وجود الواجب والممكن فلو وجدا لزم تقدم الصفة على الموصوف قيل ينافيه ان الامتناع

العدمي فيكونان وجوديين فلما يعيض ما يكون علة لموجود خارجي تكون موجودا لا تقتضي الاعتبارات
العقلية وأما القدم والحدوث فانهما لو وجدا لقدم القدم وحدث الحدوث ولزم التسلسل الثاني
في احكام الوجوب لذاته الاول انه ينافي الوجوب لغيره والا ارتفع بارتفاعه فلم يكن واجبا
لذاته الثاني انه ينافي التركيب لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب الثالث انه
لا يتعدد لكونه ثبوتيا لما ذكره على الذات والا لاحتاج اليه وامكن وما قيل انه يشبه بعضه ومن
الوجود فيتأخر فيتعين ينافي للغرض المذكور الرابع انه لا يكون مشتركا لا يغاير
وسنذكره فالواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحدها والصفات واجبة
به الثالث في احكام الامكان الاول انه محوج الى السبب لان الممكن لما استوى اليه
طرفاه امتنع وجوده بلا مرجح والعلم به بديهي والتشوق ينفيه ومن قولهم الواحد نصف الاثنين
ونحوه لما الف قيل الحاجة ليست ثبوتية والا لكانت ممكنة لانها صفة الممكن فتكون لها حاجة
اخرى ويتسلسل ولكانت متقدمة على موصوفها المنسوب هي اليه لتقدمها على التأثير المتقدم
على وجود الاثر وهو محال وكذا المؤثرية لانها لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر
ونسبة منه ومن الاثر فتستدعي مؤثرا المؤثر بها لغيره ويتسلسل وايضا التأثير
حال الوجود تحصيل الحاصل وحال العدم جمع بين النقيضين وايضا لو احتاج الوجود لامكانه الى مرجح
لاحتاج العدم ايضا لكنه نفي محض فلا يكون اثرا واجيب عن الكل بالمعارضة لانه يلزم من
عدميته الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا كما ان القول بان العدم
ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون معدوما والمراد من التأثير ان الوجود يتبع
وجود الاثر وايضا بان نسلم انا يؤثر في شيء او يحتاج الى شيء امر بديهي لا يقبل التشكيك وعن
الرابع بان العدم ان لم يتصف بالرجحان فلا اشكال وان وصف به جاز كونه اثرا ويكون
المؤثر فيه على ما سبق من التقسيم عدم علة الوجود ولصعوبة هذا الاشكال قيل علة الحاجة هو
الحدوث



الحدوث او الامكان معه وليس كذلك لانه صفة الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الحاجة
فلا يكون علة لها ولا جزءا منها ولا شرطا لتأخرها عنها الثاني لا يكون اصل طرفيه اولى به لذاته
لانه حينئذ ان امكن طريان الطرف الآخر فاما ان يطرأ لسبب فيفتقر الاولوية الى عدمه او لا لسبب
فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو محال وان لم يمكن كان الاولى واجبا الثالث الممكن ما لم يتعين صدوره
عن مؤثره لم يوجد وذلك التعين يسمى الوجوب السابق واذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم وهو الوجوب
اللاحق فالوجود بين وجوبين سابق ولاحق الرابع الممكن يستصحب الاحتياج حالة البقاء لبقاء
الامكان الموجب له فان الامكان للممكن ضروري والا لجاز ان ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا لاحتاج في امكانه
الى سبب قيل تأثير المؤثر اما في حاصل وهو محال او متجدد فالحاجة له دون الباقي قلنا المعنى بالتأثير
دوام الاثر بدوام مؤثره الرابع في القديم وهو ينافي تأثير المختار لانه مسبوق بقصده المقارن
لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع
لاعتقادهم انه موجب ثم المتكلمون اتفقوا على نفيه عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة
وان انكروا قدم الصفات لكنهم قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا احوالا خمسة لا اول لها وهي الموجودية
والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي حالة اثبتها ابو هاشم علة للاربعة مميزة للذات
الخامس في الحدوث وهو كون الموجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا
ذاتيا وقال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مادة ومدة اما الاول فلان امكان
المحدث موجود قبل فيكون له محل غير المحدث وهو المادة واما الثاني فلان عدمه قبل وجوده
القبلية ليست بالعلية والذات والشرف والمكان فهي بالزمان واجيب عن الاول بان
الامكان عدمي وعن الثاني بان القبلية قد تكون بغير ذلك كقبلية اليوم على الغد الفصل الخامس
في الوحدة والكثرة وفيه مباحث الاول في حقيقتهما الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة
في الماهية والكثرة ما يقابلها ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية فان الكثير من حيث هو كثير موجود

وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة وثا بتة في الخارج لانه جزء من الواحد الموجود ولانها لو كانت
عدمية لكانت علم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون النقيضان عدميين وهو محال
فالوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات فيكون وجودية ايضا وعورض بان الوحدات
لو وجدت لكانت مشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون لها وحدات اخر ويلزم
التسلسل والحق ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية **فرع** الوحدة لا تقابل الكثرة
لذاتها اذ ليس احديهما علم الاخرى ولا ضدا لها ولا مضايفة لتقوم الكثرة بها بل لكونها مكيال
الكثرة وهو اضافة عرضت لها **الثاني** في اقسام الوحدة الواحد ان منع نفس مفهومه عن الحمل
على كثيرين فهو الواحد بالشخص وان لم يمنع فهو واحد من وجه كثير من وجه جهة الوحدة ان كانت
نفس الماهية فهو الواحد بالنوع وان كان جزءا منها فهو الواحد بالجنس او بالفصل وان كان
خارجا عنها فهو الواحد بالعرض اما بالمحمول كاتحاد القطن والثلج بالبياض او بالموضوع كاتحاد
الكاتب والضاحك والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سواه فهو الوحدة
وان كان فاما ان يكون ذا وضع وهو النقطة او لا يكون وهو المفارق وان قبلها وتشابهت
اجزاؤه فهو الواحد بالاتصال والا فبالاجتماع وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين تلاقيا فيهما عند
حد مشترك كضلعي الزاوية او تلاقيا في طرفيهما بحيث يلزم حركة احدهما حركة الاخر وايضا الواحد
ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي
او وضعي او صناعي كزيد ودرهم وبيت ثم الاتحاد بالنوع يسمى مماثلة وبالجنس مجانسة وبالعرض
ان كان في الكم يسمى مساواة وان كان في الكيف يسمى مشابهة وان كان في المضاف يسمى مناسبة
وان كان في الشكل يسمى مشاكلة وان كان في الوضع يسمى موازاة وان كان في الاطراف يسمى مطابقة
**الثالث** في اقسام الكثرة كل شيئين هما متغايران وقال مشايخنا الشيئان ان استقل كل واحد منهما
بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الاخر فهما غيران والا فصفة وموصوف او كل وجزء
وهنا



ولهذا قالوا التقدم الذاتي لا هو ولا غيره وعلى الاصطلاح الاول فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية
فمثلان والا فمختلفان متقابلان ان اشتركا في موضوع متنافيا وان صدق كل واحد منهما على ما صدق
عليه الاخر فمتساويان وان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر فان صدق الاخر على جميع افراده
فهو الاعم مطلقا والا فكل منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه ومتباينان ان لم يشتركا
متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فان كانا وجوديين
ولكن يعقل احدهما بالقياس الى الاخر فضدان كالسواد والبياض وان لم يكن فمتضايفان
كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا
للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالبصر والعمى فعدم وملكة حقيقيان
وان اعتبر فيه وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه به فعدم وملكة مشهوران وان لم يعتبر
فسلب وايجاب **فـصـل** السواد من حيث انه ضد البياض مضاف **قلنا** المضاف حينئذ
السواد لا هو **فـصـل** التقابل تحت المضاف لكون المضاف تحته **قلنا** المضاف تحت
ما صدق عليه التقابل وهو اخص لصدقه على الضد والايجاب والسلب وتحته التقابل او كلاهما
لا الذاتي وحل قسـ دـحـ **الاول** المثلان لا يجتمعان والا لا تحدا بحسب العوارض ايضا فيكونان
هو هو لا مثلين **الثاني** التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من المضايفين
والضدين انما يقابل الاخر لاستلزامه عدمه والا فهما كسائر المتباينات **الثالث** السلب
والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان واما المضافان فيكذبان بخلو المحل عنهما والضدان
بعدم المحل واتصافه بالوسط كالفاتر والا عادل والا جائر وخلوه عن الجميع كالشفاف
والعدم والملكة بعدم الموضوع وعدم استعداده له **الرابع** المضافان متلازمان طردا
وعكسا والضدان قد يلزمان المحل على البدل فيتعاقبان كالصحة والمرض او لا يتعاقبان كالحركة
من الوسط واليه فانه لا بد وان يتخللها سكون في المشهور وقد يلزم احدهما كبياض الثلج

الخامس الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت جنس واحد
وان المتباينين لا يتضادان معا لشيء واحد

## الفصل السادس في العلل والمعلول وفيه مباحث

الاول في اقسام العلل وهي اربع لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا منه او لا يكون والاول
اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة او بالقوة وهو المادة وتسمى العنصر والقابل والثاني
اما ان يكون موثرا في وجوده وهو الفاعل او في موثريته وهو الداعي والغاية
الثاني في تعدد العلل والمعلول المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علتان مستقلتان
والا لاستغنى بكل واحدة عن كل واحدة فيكون مستغنيا ومحتاجا عنهما واليهما معا وهو محال
والمتماثلان يجوز تعليلهما بمختلفين كالتضاد والمركب قد يتعدد اثاره وكذا البسيط ان
تعددت الالات او المواد وان لم يتعدد فمنع جمهور الحكماء تمسكا بان مصدرية هذا
غير مصدرية ذاك فان دخلا او احدهما في ذاته لزم التركيب وان خرجا كانا معلولين
فيعود الكلام ويلزم التسلسل واجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي
لا وجود لها في الاعيان وعورض بان الجسمية تقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية
عندكم مع بساطتها الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الجزء ما يتوقف عليه
ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تاثيره لا تحقق ذاته كاليبس للنار الرابع
قيل الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا لان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم
المقبول والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه ولان القبول غير الفعل فلا يكون احدهما
مصدرا للاخر قلنا عدم استلزام الشيء باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار اخر ولهذا
قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام والقول بان البسيط لا يتعدد اثاره قد
سبق

## الباب الثاني في الاعراض وفيه فصول

الاول في المباحث الكلية
الاول في تعداد اجناسها المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع وهي الكم وهو ما يقبل
القسمة والتجزية لذاته كالاعداد والمقادير والكيف وهو ما لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف
تصوره على تصور غيره كالالوان والاين وهو حصول الشيء في المكان والمتى وهو حصول الشيء
في الزمان لكون الكسوف في وقت كذا والوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض
اجزائه الى بعض والى الامور الخارجة عنه كالقيام والاستلقاء والاضافة وهي النسبة العارضة
للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة والملك وهو الهيئة الحاصلة بسبب ما يحيط
به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا كالقاطع
ما دام قاطعا وان ينفعل وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا
واعلم ان الوضع والنقط خارجان عنها وان جنسيتها غير معلومة لاحتمال ان يكون
لكل واحد منها او لبعضها مقول على ما تحتها فلا عرضيا وان العرض المطلق ليس جنسا لها لان
عرضيتها مفتقرة الى البيان الثاني في امتناع الانتقال عليها اتفق عليه جمهور العقلاء
واحتجوا بان تشخص افرادها ليس لنفسها ولا للوازمها والا لانحصرت انواعها في اشخاصها
ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلولها على تعينها فهو لمحالها فلو انتقل عنها تحلل الجسم فانه
غير محتاج في تشخصه الى الحيز بل في تحيزه وهو حاصل باعتبار الجسم الثالث في قيام العرض
بالعرض منعه المتكلمون متمسكين بان المعنى بالقيام حصوله في الحيز تبعا لحصول محله وذلك المتبوع
لا يكون الا جوهرا وهو ضعيف اذ القيام هو الاختصاص الناعت فان صفات الله تعالى قائمة
بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم فلم لا يجوز ان يكون تحيز محلها تبعا لتحيز محل اخر وهو الجوهر
واحتج الحكماء بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة فانها المنعوتة بهما دون الجسم
الرابع في بقاء الاعراض منعه الشيخ وتمسك بان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض وبانه لو بقي
لامتنع زواله لانه لا يزول لنفسه لاستحالة ان ينقلب الممكن ممتنعا ولا لطريان ضد وجودي
لتحقق بان الضد الحادث وجوده مشروط بعدم الضد الاخر والاعدام لزوال شرط فانه الجوهر

ينجر الكلام اليه ويلزم الدور ولا فاعل اذ لا بد له من ان يكون موجدا لا معدما واجيب
عن الاول بمنع المقدمتين وعن الثاني بان عدمه لمقتضيه ذاته بعد ازمنة والا لزم تشريح
او ترجيح بائن عن محل او انتفاء شرط هو عرض لا يستتم وفاعل ولا نسلم ان اثره
لا يكون علا متجددا وقد تمسك النظام في امتناع بقاء الاجسام الرابع في امتناع قيام
العرض الواحد بمحلين اذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين ولا يشتبه الحكم بان السواد
المحسوس في هذا المحل غير المحسوس في ذاك وطوم اجتماع المثلين المتماثلين على نحو واحد
وزعم جمع من الاوائل ان الاضافات كالجوار والقرب تعرض لامرين وقال ابو هاشم التاليف
يقوم بجوهرين ولا بد لامتناع الانفكاك كالمتجاورين ولا يقوم باكثر والا لعدم بعدم الثالث
فلا يبقى الباقيان مولفين واجيب بان احالة عدم الانفكاك الى احتياج التاليف اليهما
ليس اولى من احالته الى احتياج احدهما الى الاخر او المضاف الفاعل المختار الفصل الثاني
في مباحث الكم الاول في اقسام الكم انه ان انقسم الاجزاء لا تشترك في حد واحد فهو المنفصل
ويسمى العدد او الى اجزاء تشترك فهو المتصل فان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان
فهو المقدار فان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وبه ينتهي السطح كما هو ينتهي بالنقطة وان انقسم
في جهتين فهو السطح والبسيط وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي والثخن
ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق العمق على
البعد المقاطع للطول وهو البعد المفروض اولا وقيل الطول الامتداد بين المتقاطعين
في السطح والاخذ من راس الانسان الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع الى اسفل والعرض هو المفروض
ثانيا او الامتداد الاقصر والاخذ من يمين الانسان الى يساره ومن راس الحيوان الى ذنبه
والطول والعرض والعمق كميات طاخوذة مع اضافات الثاني في الكم بالذات وبالعرض
الكم بالذات ما يكون كما في نفسه والكم بالعرض ما يكون حالا في كم كالزمان فانه وان كان متصلا
بالذات



بالذات فانه منفصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة ومنفصل اذا قسم بالساعات او
محل له كالجسم والمعدود او طرف في محل كالنهاية هذا الا بلق بما صله الكثر او متعلقا به كالقوة المتناهية
والغير المتناهية بحسب تناهي الاثار ولا تناهيها عدة او زمانا الثالث في عرضيته هاهنا
الكميات قال المتكلمون العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها
في الخارج كما سبق واما المقادير فهي الجسمية واجزاؤها بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى
وليست هي اعراضا زائدة عليها والا لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم الخط في عرض السطح
والسطح في عمق الجسم فلم يبق اقسامها واجيب
عما هذا الخلف قيل ليست هي من الاعراض القارة
بان السطح مثلا ان لم يكن في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا فيه وان كان فاما ان يوجد
بتمامه في كل واحد فيقوم الواحد بالكثير او لا بتمامه فيلزم القسمة احتج الحكماء بان الجسم الواحد
قد تتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء الجسمية المعينة بحالها وبان الخطوط والسطوح صفات
الجسم التعليمي المتخلل مادة والمكاثف اخرى فلا يكون جوهرا واجيب عن الاول بان
المتغير هو الشكل او اوضاع اجزاء الجسم وعن الثاني بمنع المقدمات الرابع في ان الزمان عرض
الناس فيه مكر وجوده لانه لو كان قار الذات اجتمع الحاضر مع الماضي فيكون الحادث اليوم
حادثا يوم الطوفان ولو لم يكن لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان
وتسلسل واجيب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان اخر والمثبتون تمسكوا بوجهين
الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة واخرى بمثلها ابتداؤها معا قطعتا
المسافة معا وان تاخرت الثانية في الابتداء واتفقتا في الوقوف قطعت اقل وكذا ان
وافقتها اخذا وتركا فكانت ابطأ فبين اخذ الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة
واقل منها ببطء معين وبين اخذ الثانية وتركها امكان اقل من ذلك سلك السرعة المعينة
وهو جزء من الامكان الاول فيكون قابلا للزيادة والنقصان ولا شيء من العدم كذلك الثاني

كون الأب قبل الابن ضرورية فتلك القبلية ليست وجود الأب ولا عدم الابن لتعقلهما مع القبلية عنهما
ولا امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية فهي امر زائد ثبوتي واجيب اما ان هذه الاضافات امور
اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج وكذا القبلية ثم اختلفوا فقيل انه جوهر مجرد لا يقبل العدم
والا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان فيلزم وجوده حال عدمه وهو محال وردّ بان
المحال انما لزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا وقيل هو الفلك الاعظم لانه محيط
بجميع الاجسام وبطلانه ظاهر وقيل حركته لانه غير قار الذات وفيه ان الحركة ايضا سريعة
او بطيئة والزمان ليس كذلك وهذا هو المختار وهو قول ارسطو وشيعته واحتجوا بان الدليل
دل على انه يقبل المساواة والمفاوتة وما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يكون منفصلا
والا لانقسم فلا ينقسم فهو متصل غير قار لان اجزاءه لا تجتمع ولا قارة لا تكون المسافة ولا المتحرك
ولا شيئا من هيئة القارة فتكون هيئة غير قارة وهي الحركة وتلك الحركة تكون مستديرة لان المستقيمة
تنقطع والزمان لا ينقطع وتكون اسرع الحركات لان الزمان يتقدر به مقادير الحركات وهو الحركة
اليومية واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة تقتضي الكمية وذلك انما يصح لو ثبت
قبولها لذاته وان الجوهر الفرد ممتنع الوجود لذاته وان كونه كما متصلا غير قار يستلزم ان يكون
لذلك كما لحقيقته او لحدوثه المحوج الى المادة **الخامس** في المكان المكان امر موجود لان
بديهة العقل تشهد بان المتحرك ينتقل من مكان الى مكان آخر والاشارة الى العدم الى القائم محال
وخارج عن المتمكن لان الجزء ينتقل بانتقاله عن المكان وهو السطح الباطن الحاوي
المماس للظاهر المحوي عند ارسطو والبعد المجرد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم عند شيعته والموهوم
عند المتكلم دليل الاول ان المكان هو السطح او الخلاء والثاني باطل لوجوه الاول انه لا يكون
عدما والا لما قبل الزيادة والنقصان ولا وجوديا لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد
لزم تداخل البعدين واتحادهما وتجويز ذلك يفضي الى تجويز تداخل العالم في حبة خردلة

وهو



وهو محال الثاني ان تجرده لا يكون لنفسه ولا للوازمه والا لكان كل بعد كذلك لا لعوارضه والا
لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض وهو محال الثالث البعدان كان مما يتحرك
كان له حيز فكان هناك ابعاد متداخلة الى غير نهاية وان سكن كان لها من حيث انها بالطبع
قابل للحركة فكان هناك ابعاد متداخلة الى غير نهاية وذلك لا يكون بعدا وان لم يكن فالمانع عنها
ان كان الذات او قابلها فهما لم يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد وان كان مما يعرض لها طبيعتها
من حيث هي انها قابلة للحركة وبعد المجرد لزم الثاني انه لو كان خلاء فرضنا وقوع الحركة
في فرسخ خلاء في ساعة وفي فرسخ ملاء في عشر ساعات وفي ملاء آخر قوامه عشر
قوام الاول ساعة فزمان ذي المعاوق كزمان عديم المعاوق هذا خلف الثالث لو كان خلاء
كان عدما او بعدا مشتبها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى فلم يسكن فيه ولا يميل اليه وقد اجيب
عن الاول بان الزيادة والنقصان باعتبار الفرض وعدم الاحساس بهما لا يستلزم التداخل
والاتحاد فان ذات البعد من حيث هي لا تقتضي الغنى ولا الحاجة ولا تقبل الحركة مجردا وذلك لا يوجب
امتناع حركته مادية وعن الثاني ان الحركة لذاتها تقتضي زمانا والا لكانت الحركة في الخلاء
لا في زمان كيف وكل نقطة فهي على مسافة منقسمة وحركته بانقسامها الى اجزاء بعضها قبل بعضها
بعد وهو ساعة بحسب هذا الفرض فيكون زمان الملاء الاول قبل ساعة وعشر تسع ساعات وعشر
الثالث بان الخلاء بعد متشابه متساوي لمقدار العالم وحصول بعض الاجسام في بعض الجوانب
منها لاختلاف الماهية والمادية واقتضاء القرب والبعد وعورض بان القول بالسطح
باطل والا لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية لان كل جسم فله حيز لا محالة وما كان الحيز عند
جريان الماء عليه ساكنا لا انتقال بسكونه لقاء نسبته مع الماء كانت لان بقاء النسبة معلل بسكونه
ولانه يزداد المكان وينقص والمتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة مدورة وبالعكس والدليل
على المكان الخلاء انه لو رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة لحصل في الوسط اول زمان الارتفاع

ولو لم يكن خلاء للزم من حركة البقة تداعي جملة العالم لا يقال يتخلخل ما وراءها ويتكاثف ما قدامها لأن زوال
متقولا وحصول آخر خارج عن وجه المعقول وعرضه المعتدل وكله مما ممنوع **الفصل الثالث**
في الكيف المستقر وحصر الحكماء هذه المقولة في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية
والمختصة بالكميات والاستعدادات **أما القسم الأول** ففيه مباحث **الأول** في اقسامها الكيفيات
المحسوسة ان كانت راسخة سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها أولا ولانها
تابعة للمزاج أما بالنوع كحلاوة العسل وحمرة الدم أو بالشخص كحرارة النار وبرودة الماء وهي
تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وتسمى كيفيات أول لتكيف البسائط بها أولا والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة
والخشونة والى المبصرات وهي الألوان والأضواء والى المسموعات وهي الأصوات والحروف
والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي الروائح **الثاني** في تحقيق الملموسات
الحرارة والبرودة من أظهر المحسوسات وأبينها والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع
المتماثلات من حيث أنها تصعد الالطف فالالطف فينضم كل جزء الى ما شاكله بمقتضى طبعه
إلا إذا كان الالتحام شديدا فتفيد سيلانا ودورانا ان كان اللطيف والكثيف قريبين
في الاعتدال لما بينهما من الالتئام والتجاذب كما في الذهب وتليينا ان كان الكثيف غالبا لا في الغاية
كالحديد وتصعيدا بالكلية ان غلب اللطيف الكثير والأشبه أن الحرارة الغريزية مغايرة
للحرارة النارية وكذا الحرارة الفائضة عن الكواكب وقيل هي حرارة الجزء الناري
المنكسر وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة
لسخنت العناصر الثلثة وصارت نارا بسبب حركات الأفلاك لأن الأفلاك لا تقبل السخونة
فلا تسخن ولا تسخن ما يجاورها وأما البرودة فقيل هي عدم الحرارة وضعف بأن المحسوس
ليس عدم الحرارة ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة واما الرطوبة

فقال



فقال الإمام هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال لا يقال فيكون العسل أرطب من الماء
إذ هو ألصق منه لأنه ينفصل بعسر وقال الحكماء هي كيفية توجب سهولة قبول الشكل وتركه وهي
غير السيلان فإنه عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس
يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا واليبوسة تقابلها على التفسيرين واما الخفة
والثقل فهما قوتان يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة أو هابطة وتسميهما المتكلمون
اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا وهو لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي لامتناع المدافعة
عنه واليه ثم الميل قد يكون نفسانيا كاعتماد الانسان على غيره وقسريا كميل الحجر المرمي
الى فوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى اسفل والانسان المقدم الى
جهتين ان قسره بما يوجب المدافع لابها ولذلك تختلف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة
واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر والصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عدمها وقيل هما
كيفيتان تقتضيهما واما الملاسة والخشونة استواء وضع الاجزاء ولا استواؤه فهما من مقولة
الوضع إلا اذا فسرنا بكيفيتين تابعتين للوضع **الثالث** في تحقيق المبصرات أما الالوان فالظاهر
المحسوسات ماهية وهلية وقد قيل البياض يتخيل من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة
المتصغرة كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع الشق من الزجاج والسواد من كثافة الجسم وعدم غور
الضوء فيه واجيب بأن ذلك قد يكون سبب حدوثهما والبياض يحس به فيما لا يعقل
فيه ذلك كالبيض المسلوق ولبن العذراء فانه يجف بعد الابيضاض وهو دليل على قلة الهواء
فيه والمشهور أن اصل الالوان هو السواد والبياض والباقي يتركب منهما وقيل والحمرة
والخضرة والصفرة وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء لأنا لا نحس بها
في الظلمة وذلك اما لعدمها او لمعاوقة الظلمة والثاني باطل لأن العدم لا يعوق فتعين
الأول والاعتراض عليه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصاره فلا ترى عند عدمه

فرع الالوان توجد شديدة اذا كانت صرفة وضعيفة اذا اختلط بها اجزاء ضعاف تضادها
اخلط طائر تتميز معه واما الاضواء فقيل انها اجسام شفافة تنفصل عن المضيء لانها متحركة
بدليل انحدارها عن الكواكب وانعكاسها وكل متحرك جسم واجيب بمنع الصغرى ودليلها
وعورض بانها لو كانت اجساما تتحرك لمضيء طابقها لتحرك الى جهة واحدة وايضا لو كانت
اجساما وكانت محسوسة لسترت ما تحتها فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا والواقع خلافه
وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وقيل هو اللون ومنع بانه قد يحس
بدون اللون كما للون اذا كان في ظلمة ثم ان منها ما هو اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء
لذاته ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف وما هو ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء بالغير
كالحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب ومن مقابلة القمر ويسمى نورا ان طلع
ان حصل من مقابلة الهواء المتكيف به واما ما لم يحس به كما يحس بالجدار المضيء لضعف
لونه والذي يتراءى على الاجسام يسمى لمعانا فان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس
والا فبريقا كما للمرآة والظلمة عدم اللون عما من شانه وقيل هي كيفية تمنع الابصار ورد
بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يرى الجالس في ظلمة نارا توقد بقربه وما حولها ولقائل
ان يقول المانع ظلمة تحيط بالمرئي لا ما لدى الرائي. الثالث في تحقيق المسموعات الحروف كيفيات
تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن بعض في الثقل والخفة وهي تنقسم الى مصوت وهو حروف المد
واللين والى صامت وهو ما عداها والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع
او قلع عنيف وان الاحساس به يتوقف على وصول الهواء الى الصماخ لانه يميل بهبوب الرياح ويتخلف
عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفاس ولانه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه
لم يسمع غيره وانه محسوس بوجه الخارج والا لما علمت جهته والصدى صوت يحصل من انصراف
هواء متموج عن جبل او جسم املس. الخامس في تحقيق الطعوم الجسم اما ان يكون لطيفا او كثيفا

او



او معتدلا والفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او المعتدل بينهما فيفعل الحار في الكثيف مرارة
وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل ملوحة والبرودة في الكثيف عفوصة وفي اللطيف حموضة
وفي المعتدل قبضا والمعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة وقد
يطلق التفه على ما لا طعم له او لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه ما يخالط اللسان فيحس به
ايضا وقد يجتمع طعمان كالمرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة والمرارة والملوحة
في السبخة ويسمى الزعوقة ايضا. السادس في المشمومات الروائح الموافقة للمزاج تسمى
طيبة والمخالفة تسمى منتنة وقد يقال رائحة حلوة وحامضة باعتبار ما يقارنها وليس
لانواعها اسماء وسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكيف بها الى الخيشوم وقيل التحلل
اجزاء لطيفة فتنحلل عن ذي الرائحة. واما القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية فمنها الحيوة
والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت فيها راسخة
سميت ملكة وما ليس كذلك سميت حالا ولنذكر في مباحث. الاول في الحيوة وهي قوة تتبع
الاعتدال النوعي ويفيض عنها سائر القوى واستدل الحكيم على مغايرتها لقوتي الحس
والتغذية بان عضو المفلوج حي وليس بحاس وعضو الذابل حي وليس بمغتذ والنبات
بعكسه ومنع بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز ان يمنعها عنه عائق لا يقال
القوة ما تؤثر بالفعل لانه لو سلم لزم ان لا يطلق لفظ القوة عليه عند عدمه وبان غاذية
النبات تخالف غاذية الحيوان بالذات وقد شرطها الحكماء والمعتزلة بالبنية ومنع بانها
ان قامت بالمجموع واتحدت كان الواحد حالا في محل وهو محال وان تعددت كان كل واحد
مشروطا بالاخر وفيه نظر والموت عدم الحيوة عما من شانه حي وقيل هو كيفية تضاد الحيوة
لقوله تعالى خلق الموت والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق هو التقدير. الثاني
في الادراكات وهي اما ان تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس واما باطنة وهي تنقسم الى التصورات

والتصديقات والتصديق اما ان يكون جازما او لا والاول اما ان يكون لموجب اولا والثاني
التقليد والاول اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو الاعتقاد اولا وهو العلم والثاني ان كان
متساوي الطرفين فهو شك وان لم يكن فالراجح ظن والمرجوح وهم والتصور هو وجود صورة المعلوم
في العالم والذي يدل على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره
مميزا لا يتحقق الا مع الثبوت وليس في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بوجوب كون الذهن
حارا باردا مستقيما مستديرا عند تصورها واجيب انهم ان قصدوا بالصورة ما يشبه
المتخيل في المرآة فمحتمل وان ارادوا ما شاركه الخارجي في تمام الماهية فباطل لانها عرض والمتصور
قد يكون جوهرا والشيء قد يتصور نفسه فلو حصل فيه مثل لزم اجتماع المثلين لا يقال العاقل والمعقول
والعقل واحد لان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة والمعقول هو الذي حضر عنده ما يغايره
لان حضور الشيء عند نفسه محال وقيل تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد بتعدد المعلومات
ويشكل بتعقل الشيء نفسه وقيل صفة توجب العالمية وهي حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا
لا يتعدد بتعدد المعلومات **فرعان** على القول بالصورة **الاول** الصورة العقلية تباين الجسمانية
في انها محسوسة ومتمانعة ومتنافية وممتنعة الحلول في مادة ما هي اصغر منها وعند قطع حدوث ما هو اقوى
منها **الثاني** الصورة العقلية كلية في انفسها فانها صور جزئية في نفوس جزئية بل لان المعلوم بها
كلي او لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على السواء والعلم اجمالي يتعلق بامور متعددة
باعتبار شامل لها وتفصيلي يتعلق بها بحيث كل واحد منها وفعلي وهو انا نتصور ثم نفعل
فعلية وانفعالي كما انا نشاهد تارة فتفعلنه للنفس اربع مراتب الاولى استعداد التعقل
ويسمى العقل الهيولاني والثانية ان تحصل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات
وهي العقل بالملكة التي هي مناط التكليف **الثالثة** ان تحصل النظريات بحيث يمكن استحضارها
ويسمى العقل بالفعل **الرابعة** ان تستحضرها وتلتفت اليها ويسمى العقل المستفاد **الثالث** في القدرة
والارادة



صفة
والارادة القدرة تؤثر على وفق الارادة وهي ميل تعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب
اعتقاد الضرر وقيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة والقوة الحيوانية قدرة وفاقا والفلكية
عند من يجعلها شاعرة على الاول والنباتية على الثاني والقوة العنصرية خارجة عنهما ومن غير المزاج
لانه من جنس الحرارة والبرودة وتاثيره من جنس تاثيرهما والقدرة ليست كذلك والقوة مبدأ
الفعل مطلقا وقد يقال لامكان الشيء مجازا والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير
سبق روية والفرق بينه وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ومن منع ذلك
اراد بها القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولهذا زعم ان القدرة مع الفعل والمحبة ترادف الارادة
محبة الله تعالى للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له ارادة طاعته والرضا ترك الاعتراض والعزم
جزم الارادة بعد التردد **الرابع** اللذة والالم بديهيان التصور وقولهم اللذة ادراك الملائم والالم
ادراك المنافي فيه نظر لانا نجد من انفسنا حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك طعاما ولا نعلم ان تلك الحالة
هي نفس الادراك او غيره وسبب المغايرة فاللذة كلاهما او احدهما وقيل من ان الاولى هي
دفع الالم خطأ لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن والوقوف على مسألة والعثور على مال
فجأة بلا خطور سابق **الخامس** في الصحة والمرض الصحة حال او ملكة بها يصدر الافعال عن موضوعها
سليما والمرض بخلافه وفيه واسطة واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك فغنية عن البيان
**واما القسم الثالث** وهو الكيفيات المختصة بالكميات وهو اما ان يكون عارضا للكميات وحدها
اما المتصلة ككالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل **واما المنفصلة** كالزوجية
والاولية والتركيب اما ان يكون معهما وعن غيرها كالخلقة المركبة من الشكل واللون **واما القسم الرابع**
وهو الكيفيات الاستعدادية فهي ان كان استعدادا نحو الانفعال كالصلابة سمي قوة وان كان
استعدادا نحو القبول سمي ضعفا ولا قوة **الفصل الرابع** في الاعراض النسبية وفيه مباحث
**الاول** في هليتها انكرها جمهور المتكلمين الا الاين وقالوا لو وجدت لوجب حصولها في محل ويتسلسل

احتج الحكماء بانها تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار فهي اذن من الخارجيات وليست اعتبارا لانها تحصل بعد ما لم تكن ولا ذات الجسم لانه لا يبقى الا الجسم وتوقض بالفناء والمضي الثاني في الاين وسماه المتكلمون كونا وقالوا اصول الجواهر اربعة الحصول في مكان ولبث بسكون في مكان حركة وحصوله اول حدوثه لا حركة ولا سكون وقال الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وبيانه ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا وتفارق غيرها من حيث ان حقيقتها التادي الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها اليه ممكن الوجود لتباين التادي اليه فيكون حصولها كمالا بانها وذلك التوجه ما دام لم يكن شيء منه بالقوة والا لكان وصولا لا توجها فتبين انه كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وحاصله تدريجيا ما قاله قدماء وهم هو انها خروج عن القوة الى الفعل على سبيل التدريج وذلك قد يكون في الكم كالتخلخل والتكاثف ومعالي زيادة المقدار وانتقاصه من غير ضم ولا فصل كالنمو والذبول ومعالي زيادة وانتقاص يكونان بها وفي الكيف كاسوداد العنب وتسخن الماء وتسمى استحالة وفي الوضع كحركة الفلك وتسمى حركة دورية وفي الاين كالتحرك من مكان الى مكان آخر وتسمى نقلة ولا تكون في الجوهر لان حصوله دفعي ويسمى كونا ولا في سائر المقولات فانها تابعة لمعروضاتها ولا بد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة وما اليه وما فيه وما له وما به والزمان ويتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها وزمانها وما هي فيه اذ الواحد قد يتحرك الى الجهتين في زمانين وقد يشتغل بنحوه آن واحد فيقتضي اتحاد ذلك اتحاد المبداء والمنتهى لا محالة ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده وتنوعها بتنوع ما فيه وما اليه كالهبوط والصعود وما فيه كالاخذ من الاسفل الى النصف الى التمام الى السواد الى القشعرة الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قد تتنوع لجواز اشتراك المختلفات في اثر او عارض له او معروض واحد واحد فحالها الجنس باعتبار ما هي فيه كالنقل والاستحالة والنمو وتضادها ليس لتضاد المحرك والزمان لما سبق وما فيه لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل التضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالتسود والتبيض او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدا كل منهما

نقطان

نقطان فيما تليان عرض لهما تضاد من حيث ان احدهما صار مبداء والآخر منتهى وانقسامها بانقسام الزمان وانقسام المسافة والمتحرك ولا بد لها من قوة توجبها وتلك القوة ان كانت مستفيدة من سبب خارجي سميت الحركة قسرية والا فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت ارادية والا سميت طبيعية وكل منها سريعة وبطيئة والبطء ليس لتخلل السكنات والا لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاته نسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركته فيكون سكناته ان يكون من حركاته الف الف مرة فينبغي ان لا يحس بحركاته القليلة المغمورة في تلك السكنات وايضا لو جاز ان يسكن في نفخ الشمس جزءا ويسكن في الطلي لجاز في جزء الثاني والثالث حتى يتم الا ان تعارج ولا الموجب في الحركة الطبيعية ما نعه المخروق وفي القسرية مما نعه الطبيعة وفي الارادية مما نعتهما والمشهور انه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين سكون لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين وذلك الوصول في آن والحركة عن هذا الحد لا بد وان يكون بميل آخر وحدوثه في آن آخر لاستحالة اجتماع الميل الى الشيء ومع الميل عنه ويكون بينهما زمان والا لزم تتالي الآنات فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا ورد بمنع اجتماع الميلين وتتالي الآنات

الثالث في الاضافة يطلق المضاف على الاضافة وهو المضاف الحقيقي وعلى معروضها وعليهما جميعا وهو المشهور ومن خواصها التكافؤ في لزوم الوجود ووجوب الانعكاس كما تقول اب الابن وابن الاب وانها اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك انا لو تعقل موضوع احدهما لم يلزمه تعقل موضوع الاخرى ثم منها ما هو متوافق في الطرفين كالمماثلة والتساوي او مختلف اما محدودا لكونه نصفا وضعفا او غير محدود لكونه زائدا وناقصا والاتفاق بها قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق او في احدهما كالعالم والمعلوم وقد لا يحتاج كاليمين والشمال وتعرض سائر المقولات فالجوهر كالاب والكم كالعظيم والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمضاف كالاقرب والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تقطعا والاضافات في تشخصها

ونوعيتها وشخصيتها وتعاندها تابعة لمعروضاتها **فرع** التقدم على الشيء قد يكون بالزمان
كتقدم الأب على الابن وبالذات والطبع كتقدم الجزء على الكل وبالعلية كتقدم الشمس على ضوئها
وبالمكان كتقدم الإمام على المأموم وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل وليتبين سائر المقولات
النسبية من بعد بحث ولنختم الكلام في الأعراض

**الباب الثالث** في الجواهر قال الحكماء الجوهر
إما أن يكون محلا وهو الهيولى أو حالا وهو الصورة أو مركبا منهما وهو الجسم أو لا كذلك وهو المفارق
فإن تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وإلا فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز
فإن كان منقسما فهو الجسم أو لا فهو الجوهر الفرد ومباحث الباب تنحصر في ثلاثة فصول **الأول** في مباحث الأجسام

**الأول** في تعريف الجسم الحد المرضي عند جمهور المتأخرين أنه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة
على الزوايا القائمة واعترض عليه بأن الجوهر لم يثبت جنسيته والقابل إن كان عرضا لم يكن
جزء الجوهر وإن كان جوهرا دخل الجنس فيه واستدعى فصلا آخر ويتسلسل وبهذا علم أن الجوهر لا يكون
جنسا وقالت المعتزلة إنه الطويل العريض العميق وقال بعض أصحابنا إنه المركب من جزئين فصاعدا
ولا شك أن حقيقة الجسم أظهر من ذلك **الثاني** في أجزائه ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام
البسيطة الطبائع مركبة من أجزاء صغار لا تنقسم أصلا وقيل فعلا وقيل أجزاء غير متناهية
وذهب الحكماء إلى أنها متصلة في أنفسها كما هي عند الحس قابلة لانقسامات لا نهاية لها وقيل قابلة
لانقسامات متناهية حجة المتكلمين أن الجسم قابل للتقسيم وكل ما هو قابل للقسمة لعله يوجد
والإمكانات به وجد فيه إلى الانقسامات بأسرها وأيضا فكل منقسم يتميز مقدار جزء له بخواص مختلفة
فيكون منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص العارضة لها وأيضا هوية الشيئين المنفصلين بالتقسيم
إن كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب وإلا كان التقسيم إعداما للجسم الأول وإحداثا للقسمين
فعلى هذا لو شق بعوض بحرا بأسره أبى أن يقطع البحر إعدام البحر الأول وإيجاد بحر آخر وفساده
لا يخفى فثبت أن كل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من أجزاء وتلك الأجزاء لا تنقسم إلا
لكانت



لكانت ذات أجزاء أخر فيكون الجسم مركبا من أجزاء لا نهاية لها وهو محال لأن كل عدد متناه كان
أو غيره فالواحد موجود فيه فإذا أخذ ثانيا فيه أجزاء بحيث يكون في كل حد حجم يحصل جسم متناهي
الأجزاء وحينئذ يكون نسبة حجمه إلى حجم سائر الأجسام نسبة متناهي القدر إلى متناهي القدر لكن ازدياد
الحجم بازدياد التأليف والنظم فلو كان جسم متناهي القدر من أجزاء غير متناهية لكان نسبة الآحاد
المتناهية إلى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه إلى متناه هذا خلف ولأنه لو تركب الجسم من أجزاء
غير متناهية لامتنع قطع المسافة لتوقفه على قطع أجزائها وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله فيلزم قطع
في زمان غير متناه وأيضا النقطة موجودة بالاتفاق وهي لا تقبل القسمة فإن كان جوهرا كما هو عندنا
حصل المطلوب وإن كان عرضا لم ينقسم محلها وإلا لانقسمت بانقسامه وأيضا فالحركة الحاضرة غير منقسمة
وإلا لما كان الكل حاضرا فلم ينقسم ما في حقه فثبت أن في الأجسام ما لا يقبل القسمة بإيقاف الحركة
ليست إلا الماضي والمستقبل لأنه يوجب أن لا توجد الحركة أصلا احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد
بوجوه **الأول** أن كل متحيز فيمينه غير يساره والوجه الملاقي منه غير الملاقي الآخر فإن ذلك
لتفاوت وجهيه لأنهما إن كانا جوهرا ثبت المدعى وإلا لزم تداخل محليهما **الثاني** أنا لو وضعنا
خطا من أجزاء شفع فوق أحد طرفيه جزء وتحت الآخر آخر وتحركا على التساوي وتحاذيا لا محالة على ملتقى
جزئين فيلزم الانقسام **الثالث** كلما قطع السريع حركة جزءا قطع البطيء أقل منه وإلا لزم أن
يساويه في جزء ويقف في آخر وقد بان فساده **الرابع** الجسم الذي أجزاؤه ونحو ذلك كان ظله مثليه
كان مثلا لحد الظل ظل نصفه فيكون له نصف فينتصف الجزء المتوسط وقد برهن أقليدس
على أن كل خط يصح تنصيفه وهو يقتضي ذلك **الخامس** إذا فرضنا خطا من ثلاثة أجزاء على أحد
طرفيه جزء وتحرك إلى اليمين والجزء الآخر إلى اليسار فإن انتقل إلى ما فوق الجزء الثاني فهو محال لأن
الجزء الثاني أسفل إلى حيز الجزء الأول وإن انتقل إلى ما فوق الثالث قطع جزءا من حيز ما قطع

ما تحته جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة السادس الجزء مستلزم الكونية فاجتماعها
باجزاء اخر وقعت بينها فرجة لا تسع اجزاء امثالها فيلزم الانقسام بينهما وان كان عرضها كانت فيها
زوايا فينقسم السابع اذا دارت الرحى فمهما قطع الطوق العظيم جزءا قطع الصغير اما ان نقطع اقل من جزء
جزء فينقسم الجزء او جزءا تاما فيتساوي الصغير العظيم او نقطع تارة جزءا او يسكن اخرى فيتفكك
اجزاء الرحى وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلث ثم قالوا الجسم متصل في نفسه يقبل انقسامات
لا نهاية لها والقابل لها ليس الاتصال لانه ينعدم عندها والقابل مع المقبول فهو شيء آخر يقبل
الاتصال والانفصال ويسمى هيولى ومادة والاتصال صورة واعلم ان دليل الفرق مع
الانقسام الفعلي او يوجب القسمة الوهمية متساوية لا تنال القسمة الوهمية متناهية الى حد ان
القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفترضة متماثلة فيصح على كل اثنين منها ما يصح على آخرين فيصح
بين المتباينين ما يصح بين المتصلين وبالعكس لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء
متخالفة ماهية او متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك ويكون كل قابلا للاتصال والانفصال
وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال هو وحده الجسم والانفصال هو التعدد والقابل لها
هو الجسم فرع قالوا الصورة لا تنفك عن الهيولى لانها لا تنفك عن التناهي والتشكل الموجب
لها ليس الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها والا لتساوى الجزء والكل فيهما ولا الفاعل والا لانفكت
الصورة بلا انفعال فهو اذا حل ما فيه من الصفات ولانها قابلة للقسمة الوهمية بها وكل ما قبل
الوهمية قبل الانفكاكية وكل ما قبل الانفكاكية فله مادة على ما بين تقرير هذه المقدمات
ولا الهيولى عنها لانها لو تجردت فلها وضع والقسمة في جميع الجهات كانت جسما والا
لكانت نقطة او خطا او سطحا ولو تجردت ثم عن ذات وضع فاذا لحقتها الصورة تخصصت
وضع مخصوص مع امكان غيره فيترجح الجائز بلا مرجح ولانها لو تجردت لكانت موجودة
بالفعل



بالفعل مستعدة للصورة والواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيكون لها ما يقتضي هذه القوة وهي هيولى
فيكون للهيولى هيولى اخرى فالهيولى تفتقر اليها في بقائها وتحيزها والصورة تحتاج الى
المادة في تعينها وتشكلها والمادة ايضا لا تخلو عن صورة اخرى نوعية والا لما اختلفت الاجسام
في الصفات والامكنة والكيفيات والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة او عسر واعلم
ان بناء هذا الكلام على نفي الفاعل المختار والحق ثبوته ومع ذلك فللمعترض ان يجوز انفعال
الصورة نفسها وعدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول الانفكاكية وانتفاء المادة المجردة
وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها وكون الواحد مبدأ لكثير مع ان القابلية ليست اثرا
ووجود المادة بالفعل ليس مقتضى ذاتها وان يطالبهم بما يوجب الحلول في الصور النوعية
ثم يمنع ان ما يجعلونه آثارها من الاحوال العنصرية السابقة واختلاف المواد الفلكية موجب
لاختلاف الاعراض والهيئات الثالث في اقسامه قال الحكماء الاجسام اما بسائط او مركبات
والبسائط يكون كرية لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي هيئات مختلفة وتنقسم الى فلكيات وعناصر
والاول افلاك وكواكب فالافلاك الثابتة بالارصاد تسعة الاول الفلك الاعظم والعرش
المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية لما سنذكره فيكون جسم
منتهاها الثاني الجهة متعلق الاشارة ومقصد المتحرك بالوصول اليه فيكون موجودة غير
مجردة وليست بجسم لا ينقسم والا فالواصل الى نصفها ان وقف فالجهة ما لا يصل والا فحركته
ان كانت عن الجهة فكذلك وان كانت اليها فالجهة ما بعده فهي جسمانية والمحددة لها جسم واحد
اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض يتحدد القرب بها دون البعد وان احاط فالمحاط حشو
المحيط يتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه وهو بسيط والا لصح الانحلال عليه وهو متحرك بالمستقيمة المتوجهة
الى الجهة فالجهة لا به فيكون كرويا الثالث الارصاد تشهد على ان الكواكب والافلاك تتحرك
بالحركة اليومية بحركات اخرى متفاوتة فلابد من جسم يحيطها ويحركها بحركتها اليومية

وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام واما الثماني الباقية فيدل عليها اختلاف
حركات الكواكب واحتياج تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك ولقائل ان يقول
ان سلم امتناع الخرق فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق يتحرك بنفسه او باعتماد الكواكب
عليه فرعان الاول انها بسيطة شفافة اذ لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ما وراءها
ولا حارة ولا باردة والا لاستولى الحر والبرد على عالم العناصر لمجاورتها ولا خفيفة ولا ثقيلة
والا لكان في طباعها ميل مستقيم ولا رطبة ولا يابسة لان سهولة التشكل والالتصاق
وعسرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة ولا قابلة للحركة الكمية لانه لو زاد محدب المحيط لزم ان يكون فوقه
خلاء وهو محال ونقص مثل محدبه فيستحيل عليه كما يستحيل على محدبه واذا لم ينتقص مقعره
امتنع ذلك في محدب المحاط به والا لزم التداخل او وقوع الخلاء بينهما وكذا في مقعره لانه كالمحدب
في تمام الحقيقة وفيه احتمال لان لعصابة ازدياد المحدب لعدم الحيز الذي هو شرط ولا يلزم حركة
اشر الى المقعر له فيه الثاني انها متحركة لان الاجزاء المفترضة فيها متماثلة فيصح لكل واحد
منها ما في الوضع والموضع ما حصل للآخر ولا يتاتى ذلك الا بالحركة المستديرة فيصح الحركة عليها وكل
ما صحت الحركة المستديرة عليه ففيه مبدأ ميل مستدير وكل ما فيه ذلك كان متحركا بالاستدارة
لوجوب حصول الاثر عند حصول المؤثر وايضا لو تعين كل جزء على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء
حيز الكل مع جواز غيره لزم الترجيح بلا مرجح وهما منقوضان بالعناصر واما الكواكب فهي اجسام بسيطة
مركوزة في الافلاك مضيئة الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه
وبعده عن الشمس لا يقال فلعله كرة نصفه مضيء لانه يوجب ... ويبطل الآخر يتحرك على مركز ما حركة
تساوي حركة الفلك اذ الخسوف يكذبه واما العناصر فخفيف مطلق وهو النار حار
يابس مماس لمقعر فلك القمر وخفيف مضاف وهو الهواء حار رطب مماس لمقعر النار
وثقيل مطلق وهو الارض بارد يابس ويحل الوسط بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم
ومضاف

19

ومضاف وهو الماء بارد رطب وكان من حقه ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانبها تلال
ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة
وذلك حكمة من الله ورحمة ليكون مستقرا للنبات ومسكنا للحيوانات ثم انها بامتزاجها كاينة في سلالة
لان مياه بعض العيون تنجمد حجرا والحجر يجعله اصحاب الحيل ماء والهواء الملاصق للاناء المبرد
يصير قطرا والماء المغلى يصير هواء والهواء نارا بالنفخ القوي واما المركبات فانما تخلق
من امتزاج هذه الاربع باجزاء مختلفة مقدرة لخلق متماثل في جنس المعادن والنبات والحيوان والمزاج
هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بان تتصغر اجزاؤها فتختلط بحيث تكسر سورة
كل واحد سورة كيفية الآخر فيحدث كيفية متشابهة متوسطة الرابع في حدوثها الاجسام محدثة بذواتها
وصفاتها قال ارسطو في حدوث الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة سوى الاوضاع والعناصر
بموادها وصورها الجسمية بنوعها وصورها النوعية بجنسها وقالوا قبله الكل بذواتها محدثة بصورها
وصفاتها واختلفوا في تلك الذات فقيل كان الاصل جوهرة فنظر البارئ تعالى اليها بنظر الهيبة
فذابت وصارت ماء ثم حصل الارض منها بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف والسماء من دخان النار
وقيل كان ارضا فحصل الباقي منها بالتلطيف وقيل كان هواء وقيل نارا وتكونت البواقي بالتكثيف
والسماء من الدخان وقيل كان اجزاء صغارا من كل جنس منفردة فتحركت فما اجتمع منها اجزاء
متماثلة صار عنصرا وانضمت وصارت جسما وقيل كان نفسا وهيولى فتعشقت عليها وتعلقت
بها وصار تعلقها سببا لحدوث اجسام العالم وقيل كانت وحدات فصارت ذوات اوضاع
وتكونت نقاطا ثم ائتلفت فصارت اجساما وتوقف جالينوس في الكل لنا وجوه الاول انه لو كانت
الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل والساكن في الازل
لا يتحرك ابدا لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره فذلك الغير لا بد وان
يكون موجبا والا لم يكن فعله قديما ولوجب لذاته او منتهيا اليه دفعا للتسلسل والدور حينئذ

يلزم دوامه بدوام علته فلا يزول ابدا فالاجسام لو كانت في الازل لم تتحرك ابدا والتالي باطل فالملزوم
مثله قيل لو امتنع وجوده ازلا لامتنع مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا قلنا
الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته كالحادث اليومي قيل المجرد لا مكان له فلا يكون متحركا
ولا ساكنا قلنا ان سلم فلا شك في انه ذو وضع ومحاذاة لما نحوه فان نفى الوضع والمماسة التعيين
لم يكن ساكنا ولا متحركا قيل الازل ينافي حركة معينة لا حركات لا الى اول قلنا بل الحركة
من حيث هي لما بين قيل لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول بحدوثه
قلنا ينافي حدوثه وجود السكون فيتوقف على عدمه ويلزم الدور قيل القدرة على ايجاد
معين قديمة وتتعلق بوجوده فانتقض ما ذكرتم قلنا المتوقف التعلق وهو ليس امرا وجوديا
الثاني الاجسام ممكنة لانها مركبة ومتعددة فلها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا والا لزم
دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بدوام علته وهو محال لكون محالا وكل ما له سبب
محال فهو محدث لا يقال لم لا يجوز ان يوجد الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون تحركه شرطا
لهذه الحوادث والتغيرات لان وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة وتلك على اخرى لزم
اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا وهو محال وان توقف على عدمها بعد وجودها
كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوامه دوامه الثالث
الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والاول بين والثاني مبرهن في الباب الاول
من الكتاب الثاني احتج المخالف بوجوه الاول انها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت
المعين بلا مخصص وهو محال الثاني ان كل حادث فله مادة فالمادة قديمة دفعا للتسلسل وهي لا تخلو
عن الصورة فالصورة ايضا قديمة فالجسم قديم الثالث ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية
لا تتحقق الا بالزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف وهو مقدار الحركة القائمة بالجسم فيكون
الجسم قديما والجواب عن الاول بان المخصص هو الارادة وعن الثاني بان مقدمتها غير مسلمة





ولا ابديته واعلم ان صحة الفناء عليها متفرعة على حدوثها والكرامية وان اعترفوا بحدوثها قالوا انها ابدية
اذ لو عدمت فعدمها اما ان يكون بالعدم فاعل او طريان ضد او زوال شرط والكل محال وقد سبق الكلام فيه
تقريرا وجوابا الخامس في تناهي الاجسام الابعاد الموجودة متناهية سواء فرضت في خلاء او ملاء خلافا
للهنود لنا انا لو فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا موازيا له ثم مال الى المسامتة فلا بد من نقطة
تكون اول نقطة المسامتة ويكون ذلك الخط منقطعا بها والا لكان اول المسامتة مع ما فوقها فيكون غير المتناهي
متناهيا هذا خلف احتجوا بان كل جسم فما وراءه متميز تشار اليه حسا لان ما يلي جنوبه غير ما يلي
شماله وكل ما كان كذلك فهو موجود جسم او جسماني فثبت ان ما وراء كل جسم جسم اخر لا الى نهاية
وجوابه ان التميز وهم محض ليس بثابت الفصل الثاني في المفارقات وفيه مباحث
الاول في اثباتها الجواهر الغائبة اما ان يكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة اياها او لا مؤثرة
ولا مدبرة والاول هو العقول العشرة والملائكة الاعلى والثاني ينقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية
وهي النفوس الفلكية والملائكة السماوية وسفلية تدبر عالم العناصر وهي اما ان تكون مدبرة
للبسائط وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي صلوات الله عليه
وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص
الجزئية وهي نفوس ارضية كالنفوس الناطقة الثالث ينقسم الى خيرة بالذات وهم الملائكة الكروبيون
وشريرة بالذات وهم الشياطين ومستعدة للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن
والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان واكثر المتكلمين انكروا الجواهر
المجردة قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة هذا
ما استنبطته من فوائد الانبياء والتقطته من فرائد الحكماء واحاطة العقل بها من طريق الاستدلال
لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو الثاني في العقول قال الحكماء هم
اعظم الملائكة واول المبدعات كما روي عنه عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل ووافق ما استدل به

وجهان الاول ان الموجد القريب للافلاك ليس الباري تعالى فانه واحد والواحد لا يصدر عنه المركب
ولا جسم آخر لانه ان احاط بها لتقدم وجوده على وجودها المقارن لعدم الخلاء فيكون الخلاء ممكنا
لذاته وهو محال وان احاطت به لزم كون الاخس علة للاشرف ولان الجسم انما يؤثر بشركة قابل له
وضع بالنسبة اليه فلا يؤثر في الهيولى ولا في الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا لها تعين قبل
الهيولى فلا يؤثر في الجسم ولا ما يتوقف فعله على الجسم فالموجد لها جوهر مجرد يستغني عن الاداة
وهو العقل الثاني الصادر عن الله تعالى اولا ليس العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر الاول اعلى
ما عداه من الممكنات ولا جسما لانه لا يكون علة لغيره من الاجسام لما سبق ولا هيولى ولا صورة والا
لتقدم احدهما على الآخر ولان الهيولى قابل للصورة فلا تكون فاعلا لها وتعين الصورة مستفاد
من الهيولى فلا يصدر الهيولى عنها ولا ما يتوقف فعله على جسم فهو عقل وله وجود من المبدأ الاول ووجوب
بالنظر اليه وامكان من ذاته فيكون بذلك سببا لعقل آخر ونفس وفلك ويصدر من العقل الثاني
على هذا الوجه عقل ثالث وفلك آخر ونفسه وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالفعال
المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح المؤثر في عالم العناصر المفيض لارواح البشر والقلم
ويشبه ان يكون العقل الاول لقوله عليه السلام اول ما خلق الله القلم فقال اكتب فقال ما اكتب فقال
القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو الخلق الثاني ويشبه ان يكون العرش لقوله عليه
السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش فرع لما كانت العقول مجردة لم يكن حادثة
ولا فاسدة وكانت منحصرة انواعها في اشخاصها حاصلة لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذهبهم
ان مقابل هذه الامور لا يكون الا بالة مادة وكانت عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة
للجزئيات كما يأتي تقريره الثالث في النفوس الفلكية احتجوا بان حركات الافلاك غير
طبيعية والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع ولا قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع
ويكون على وفقه القاسر في الجهة والسرعة والبطء فهي ارادية فلها محركات مدركة اما عقلية
واما



واما عاقلة والاول باطل لان التعقل الصرف لا يتبعه حركات دائمة باقية على نظام واحد وكل عاقل مجرد
لما سنذكره فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليست هي المبادئ القريبة للتحريك
فان الحركات الجزئية منبعثة عن الارادات الجزئية تابعة لادراكات جزئية لا يكون للمجردات بل هي للقوى
جسمانية فائضة عنها شبيهة بالقوة الحيوانية التي هي الفائضة عن نفوسنا على ابداننا وتسمى نفوسا حيوانية
والمشهور انها عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب المنافع
ودفع المضار وهما محالان عليها الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام
هنا ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وبسائر البسائط لا ينقسم
والا لجزئه ان كان علما به كان الجزء مساويا للكل وهو محال وان لم يكن فالمجموع ان لم يستلزم زائدا
فكذلك وان استلزم فيعود الكلام اليه ويتسلسل فمحله غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم فمحل العلوم
ليس بجسم ولا جسماني ونوقض بالنقطة والوحدة وانقسام الجسم الى الاجسام وثبوت الجسمية الثاني
العاقل قد يدرك السواد والبياض فلو كان جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم
واحد ومنع بان صورة السواد والبياض العقليتين لا تضاد بينهما ونوقض بتصور هذا السواد وهذا
البياض الثالث لو كان العاقل جسما او حالا فيه لزم تعقله دائما او لم يتعقله ابدا لامتناع
اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة واللازم باطل فالملزوم مثله وهو ضعيف لان الصورة العقلية
عرض فلا تماثل الجوهر وابطال حالتين في القوة الخيالية في العضو والصورة الخارجية حالة في مادة ولا
دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لانها تقدر
على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك لما سنذكره في باب
الحشر واعترض عليه بان عدم تناهي المعقولات ان عنيتم به ان العاقل لا ينتهي الى معقول
الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوة الخيالية كذلك وان عنيتم به انها تستحضر معقولات
لا نهاية لها دفعة فهو ممنوع الخامس الادراكات الكلية ان حلت في جسم لاختصت بمقدار وشكل

ووضع بتعاليمها فلا يكون صورا مجردة كلية واعترض عليه بان كلية الصورة انطباقها على كل
واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجردها عن العوارض
الخارجية لا يقدح في ذلك شيء مما عرض لها بسبب المحل وانما لا يشترك [illegible] بان تقول الادراك
الكلي ثم ايضا حاصل في نفس جزئية ولا يلزم جزئيته المحل جزئية الحال واما النقل فمن وجوه الاول
قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم ولا شك ان البدن
ميت والحي شيء آخر مغاير له وهو النفس الثاني قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
والمعروض عليه ليس البدن الميت فان تعذيب الجماد محال الثالث قوله تعالى يا ايتها النفس
المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والبدن الميت غير راجع ولا مخاطب فالنفس غير البدن
الرابع انه تعالى لما شرح كيفية تكوين البدن وذكرها بعنوانه من الاطوار قال ثم انشأناه خلقا
آخر [illegible] به الروح فدل ذلك على ان الروح غير البدن الخامس قوله عليه السلام اذا حمل الميت نعشه
ترفرف روحه فوق النعش وتقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله
ومن غير حله ثم تركته لغيري فالتبعة علي فاحذروا مثل ما حل بي فالمرفرف [illegible] فوقه
واعلم ان هذه النقوض تدل على المغايرة منها وبين البدن لا على تجردها واختلف المنكرون لها فمن
انها او [illegible] انه جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن وقيل قوة
في الدماغ وقيل في القلب وقيل ثلث قوى احداها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية والثانية
في القلب وهي النفس الغضبية وتسمى حيوانية والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية وقيل
الاخلاط وقيل المزاج الخامس في حدوث النفس المليين لما ثبتوا ان ما سوى الواحد الواجب اثر له
فهو محدث اتفقوا على حدوثها لكنهم اختلفوا في حدوثها قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالى
خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام وحجة آخرون بقوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر وخالف ارسطاطاليس
من قبله وشرط حدوثها بحدوث البدن واحتج بان النفوس متحدة بالنوع فلو كانت موجودة لكانت مشتركة
في كونها



في كونها نفسا وكانت متحدة لان كل مركب جسم فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع
بالمادة ومادتها البدن فلا يتعدد قبله ثم اذا تعلقت ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل احد ما علمه
الآخر وان لم تبق كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم فقيل عليها المفهوم من كونه نفسا كونه مدبرا وهو عرضي
فالمانع ان يكون التركيب من التشكيك فيه وان تشكل فلا نسلم ان كل مركب جسم كيف والمجردات باسرها مشاركة
في الجوهرية مخالفة بالنوع وان سلم لا اتحاد بالنوع فلا يجوز ان تتعدد قبل هذه الابدان بتعدد
ابدان اخر وعند تكلم لو ثبتي في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس وهي ان البدن اذا استكمل
فاض عليه نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فلو تعلقت به اخرى لان كل واحد يجد ذاته واحدا
لا نفسين فاثبات الحدوث به دور السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه قال الحكماء
النفس غير حالة ولا مجاورة للبدن لكنها متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها توقف كمالاتها
ولذاتها الحسية والعقلية عليه وهي تتعلق اولا بالروح المنبعث عن القلب المتكون من الطف
اجزاء الاغذية فتفيض عليه قوة تسري بسريانه الى اجزاء البدن واعماقه فتنبث في كل عضو قوى
تليق به وتكمل بها نفعه باذن الحكيم العليم وهي باسرها تنقسم الى مدركة ومحركة والمدركة الى ظاهرة وباطنة
اما الظاهرة فهي المشاعر الخمس الاولى البصر وادراكه بانعكاس صورة عن المرئي الى الحدقة وانطباعها
في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته على سطح المرئي ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد
وقيل باتصال شعاع مخروط يخرج منها الى المرئي ورد بانه لو كان كذلك لتشوش الابصار بهبوب
الرياح فلا يرى المقابل ويرى غيره الثاني السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج الى الصماخ
وهو قوة مودعة في مقعر [illegible] الثالث الشم وهو قوة في زائدتين [illegible] مقدم الدماغ ويدرك الروائح
بوصول الهواء المتكيف بها اليه وقيل بوصول المختلط بجزء [illegible] ورد بان
القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع تصل اليها الرائحة الرابع الذوق
وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراكه بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق ووصوله

الى العصب الخامس اللمس وهي منبثة في جميع جلد البدن وادراكه بالمماسة والاتصال بالملموس واما
الباطنة فخمس الاول الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات باسرها فانا نحكم على هذا بانه ابيض طعمه الرائحة
حلو والحاكم لا محالة يحضر المحكوم به وعليه فلا بد من قوة تدركهما جميعا ومحله مقدم البطن الاول من الدماغ
الثاني الخيال وهي قوة تحفظ تلك الصور فان الادراك غير الحفظ ومحله مؤخر هذا البطن الثالث
الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو ومحلها مقدم البطن الاخير الرابع
الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم ومحلها مؤخر هذا البطن الخامس المتصرفة التي تحلل وتركب
الصور والمعاني وتسمى متفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم ومحلها الدودة التي
في وسط الدماغ والدليل على اختصاص القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها فالمدرك للجزئيات
اولا هي هذه والنفس انما تدركها بواسطة تلك القوى وانطباع صورها فيها لانا لو تصورنا امرا
جزئيا لم يتعين وتصوره النفس لم نعلم بين محل الحاجبين وانقسام النفس وهو محال واما المحركة فتنقسم
الى باعثة تحث على جلب المنافع وتسمى القوة الشهوانية او على دفع الضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة
تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة واما القوى الطبيعية
فاما لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاول قسمان الاول الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي
ليخلف بدل ما يتحلل الثاني النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية
النشو والثاني قسمان الاول المولدة وهي التي تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة شخص آخر والثاني
مصورة تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والقوى وتخدم القوى الاربع الاخر الجاذبة وهي
التي تجذب المحتاج اليه والهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءا من المغتذي
بالفعل ولها اربع مراتب الاولى عند المضغ الثانية في المعدة وهي ان يصير الغذاء كالكشك
الثخين ويسمى كيلوسا والثالثة في الكبد وهي ان يصير الكيلوس اخلاطا وهي الدم والصفراء
والسوداء والبلغم والرابعة في الاعضاء والماسكة وهي التي تمسك المجذوب ريثما تفعل فيه
الهاضمة



الهاضمة والدافعة وهي التي تدفع الفضل والمهيأ لعضو آخر اليه السابع في بقاء النفس النفس
لا تفنى بموت البدن لما سبق من النصوص ونحوها احتج الحكماء بان النفس غير مادي وكل
ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق القول في مقدمته تقريرا واعتراضا
ثم قالوا لها بعد البدن سعادة وشقاوة لانها ان كانت عالمة بالله تعالى ووجوب وجوده وصفات
وجوده وتقدس ذاته عن النقائص وكانت نقية عن الهيئات البدنية معرضة عن اللذات
الجسمانية التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة
المكرمة وان كانت جاهلة معتقدة للاباطيل التي انكرنا تألمت بادراك جهلها واشتياقها
الى المعارف الحقيقية ويأسها عن حصولها خالدة مخلدة وتمنت العود الى الدنيا واكتساب
المعالم وان اكتسبت من البدن هيئات رديئة واخلاقا ذميمة عذبت بميلها اليها وبفقد
حصولها لها مدة بحسب رسوخها ودواعيها فيها حتى يزول جعلنا الله تعالى من السعداء الابرار ولقانا
في زمرة الاخيار بمنه وجوده والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله اجمعين

الكتاب الثاني في الالهيات وفيه ابواب الباب الاول

في ذات الله تعالى وفيه فصول الاول في العلم به وفيه مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما
الدور فلان صريح العقل جازم على ان تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشيء في مؤثره السابق
عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين وهو محال واما التسلسل فيدل على بطلانه وجوه الاول
انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي
قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان استغرقت الثانية الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي يكون
الناقص مثل الزائد وان لم تستغرق يلزم انقطاعها والاولى تزيد عليها بمرتبة فتكون ايضا متناهية
الثاني مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب
ليس نفسه ولا الداخل فيه لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون علة مستقلة للمجموع فهو امر خارج عنه
والخارج عن تلك الممكنات لا يكون ممكنا لانا فرضنا المؤثر فيه هو الاحاد التي لا نهاية لها لانه ان اريد به
ان المؤثر الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به ان المؤثر كل واحد لزم اجتماع المؤثرات
المستقلة على اثر واحد وهو محال فكان المؤثر داخلا فيه وقد ابطلناه الثاني في البرهان على وجود
واجب الوجود ويدل عليه وجهان الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن والا لم يكن معدوما
تارة وموجودا اخرى وكل ممكن فله سبب وذلك السبب لا بد وان يكون واجبا او منتهيا اليه لاستحالة
الدور والتسلسل الثاني لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان
له سبب واجب ابتداء او بواسطة ولا يعارض بانه لو كان واجبا لكان وجوده زائدا فيحتاج الى
ذاته فيكون له سبب مطلق او جائز فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده او امكانه لانا بينا ان
ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه الثالث في معرفة ذاته تعالى فذهب
الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لانه غير محسوس ولا قابل للتحديد لاستحالة التركيب
فيه وكذلك لما سئل موسى عليه السلام اجاب بذكر خواصه وصفاته فنسب الى الجنون فذكر صفات
انتهى



اخرى وقال ان كنتم تعقلون والمتكلمون لا يعيدون الحقيقة وقط لقولهم المتكلمون ومنعوا الحصر والزموهم ان حقيقته
تعالى هو الوجود المجرد عندهم وهو معلوم الثاني في التنزيهات وفيه مباحث الاول ان حقيقته
لا تماثل غيره والا لوجب لما به تعالى عند ان كان حادثة لزم الترجيح بلا مرجح وان كان بغيره فان
كان مثله فيعاد الكلام اليه ويلزم التسلسل وان كان مباينا كان الواجب محتاجا في هويته الى سبب
منفصل فكان ممكنا لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص كالفصل والعلة لانهما معلولة
الذات فلا تقتضي تعين العلة كالجنس والمعلول ولو جاز ذلك جاز ان ينافي لوازم الامثال قال قدماء
المتكلمين ذاته تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى به ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مشترك
وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود تدل على اشتراك الذات ويخالفها بوجوب الوجود والقدرة
التامة والعلم التام عند الاكثرين وبالحالة الخامسة عند ابي هاشم قلنا فلعل مفهوم الذات امر
عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها قال الحكماء ذاته
نفس وجوده المشارك لوجودنا ويتميز عن وجودنا بتجرده وعدم العروض لغيره وقد سبق القول
فيه الثالث في نفي الجسمية والجهة عنه الله سبحانه ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية
لنا انه تعالى لو كان في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب
مركبا ومحدثا هذا خلف او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو محال بالاتفاق وايضا فانه تعالى لو كان في حيز
وجهة لكان متناهي القدر لما سبق فكان محتاجا في تقدره الى مخصص ومرجح وهو محال ايضا احتجوا
بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد
وان يكون احدهما ساريا في الاخر كالجوهر والعرض او مباينا عنه في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه ليس
محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا عنه في الجهة الثاني ان الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه قائما بنفسه
والله سبحانه يشاركه في ذلك فيشاركه في اقتضائهما واما النقل فالايات المشعرة بالجسمية والجهة والجواب
عن الاول منع الحصر وشهادة البديهة لا اعتداد بها لاحتمال الغلط وعن الثاني بان الجسم يقتضيها لحقيقته

المخصوصة وعن الآيات بانها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل فنفوض علمها الى الله تعالى كما هو
مذهب السلف او نؤولها كما ذكر في المطولات **الثالث** في نفي الاتحاد والحلول **الاول** فلانه لو اتحد بغيره
فان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان لم يبقيا بل عدما ووجد ثالث او عدم احدهما **واما الثاني**
فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية وهو لا يعقل في الواجب ويحكى القول بهما عن النصارى
وجمع من المتصوفة فان ارادوا ما ذكرنا فلا نسلم فساده وان ارادوا غيره فلا بد من تصوره اولا ليتأتى
التصديق به اثباتا او نفيا **الرابع** في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان صفات الباري تعالى ينقسم
الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة وهي متغيرة متبدلة والى امور
حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية لنا
وجوه **الاول** ان تغير صفاته توجب انفعال ذاته وهو محال **الثاني** ان كل ما يصح اتصافه تعالى به فهو
صفة كمال فلو خلا عنها كان ناقصا وهو محال **الثالث** لو صح اتصافه بالحادث لصح اتصافه به ازلا
لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته او منتهيا اليها دفعا للتسلسل فلا
ينفك عنه وصحة الاتصاف موقوفة على صحة وجود الصفة لتوقف النسبة على المنسوب اليه فيصح وجود
الحادث ازلا وهو محال فثبت بهذا ان كل ما هو يتصف بالحادث لا يكون ازليا **الرابع** المقتضي للصفة
الحادثة ان كان ذاته او شيئا من لوازم ذاته لزم توجيه احيانا لكن بلا مرجح وان كان وصفا آخر محدثا
لزم التسلسل وان كان شيئا غيره ذلك كان الواجب مفتقرا في صفته الى منفصل والكل محال ولقائل
ان يقول انه تعالى لا ينفعل عن غيره لكن لا يجوز ان يقتضي ذاته في صفاته متعاقبة كل واحدة منها مشروطة
بانقضاء الاخرى او مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها او خلقها فلا يكون الكمال مطرحا او امكان الاتصاف
لا توقف على امكانها لم يكن قبل امكانها احتج الخصم بانه تعالى لم يكن فاعلا للعالم ثم صار فاعلا وبان الصفات
المتعلقة يتجدد تعلقها بوجود المتعلق كونها صفات ومعاني لان القدم عدمي لا يصلح ان يكون جزءا من المعنى والحادث
تشاركها في ذلك فيصح قيامها بذاته تعالى واجيب بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة والمصحح لقيام

٢٥

لكن حقائقها المخصوصة او لعل القدم شرطا او الحدوث مانع **الخامس** في نفي الاعراض المحسوسة عنه اجمع العقلاء
على انه سبحانه وتعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح ولا متلذذ باللذائذ الحسية فانها تابعة
للمزاج واما اللذة العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا ان تعقله في نفسه كمال فرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات
فلا يبعد ان يلتذ به **الفصل الثالث** في التوحيد احتج عليه الحكماء بان وجوب الوجود نفس ذاته فلو
شاركه فيه غيره امتاز عنه بالتعين ويلزم التركيب والمتكلمون بانا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات
بالنسبة اليهما فلا يوجد شيء منهما لامتناع الترجيح بلا مرجح وامتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد وايضا
فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للآخر ارادة سكونه فلنفرض وجودها فان حصل مرادهما او لا يحصل مراد
كل واحد منهما وكلاهما محال او يحصل مراد احدهما وحده فيلزم عجز الآخر وان لم يمكن فكون المانع ارادة الآخر
فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها ويجوز التمسك فيه بالدلائل النقلية لعدم توقفها عليه **الباب**
**الثاني** في صفاته وفيه فصول **الاول** في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفيه مباحث **الاول** في القدرة
اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر لانه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدم
العالم وان توقف فاما ان يتوقف على وجوده فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو محال او على
ارتفاعه فيلزم حادث متقدم قبلها لا اول لها وهو محال ايضا لان جملة ما حدث الى زمان الطوفان اذا طبق بما مضى
الى يومنا فان لم يكن في الثانية طائفة بازاء الاولى شيء ساوى الناقص الزائد وان كان انقطع الاولى والثانية
واما ما يرد عليه بتقدير تمامه فيكون متناهيا **فان قيل** تخلف عنه العالم لامتناع وجوده ازلا **قلنا**
وجوده ممكن في الموجب لم يكن متقدما مسلمناه لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده **فان قيل**
الحادثان غير موجودين فلا يوصفان بالزيادة والنقصان ويتوقف بالزمان **قلنا** لم لا يجوز ان يكون موجد
العالم وسطا مختارا **قلنا** لان كل ما سوى الواحد ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث
لان تأثير المؤثر فيه ان كان الايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون حال
الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر احتج المخالف بوجوه **الاول** ان

الموثر ان استجمع الشرائط وجب الاثر والا لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع
امتنع واجيب بان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر كما ان الجائع يخير بين احد الرغيفين المتماثلين
من كل الوجوه والهارب من السبع يسلك احد الطريقين بلا مرجح وليس ذلك كحدوث الحادث
بلا سبب اصلا فان البديهة تشاهد بالفرق بينهما وبان الموثر استجمع شرائط المكنة ووجود الفعل
موقوف على تعلق الارادة به الثاني ان ايجاد القادر فيه يتوقف على تمييز المقدور في نفسه
المتوقف على ثبوته فيلزم الدور ونوقض بالايجاب ثم اجيب بان التميز في علم القادر
لا في الخارج الثالث المقدور لا يخلو عن وجود او عدم والحاصل واجب والمقابل له ممتنع فانتفت
المكنة واجيب بان المكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال او حاصلة في الحال بالنظر الى ذاته
مع قطع الالتفات الى ما هو عليه الرابع التي كان نفي محض وعدم مستمر فلا يكون مقدورا او فعلا اجيب
بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل لا ان يفعل الشيء كل فرع انه تعالى قادر على كل الممكنات
اذ الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى الكل على السواء والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين
الجميع فالدليل سنذكره انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سبق القول عليه وقال المنجمون
مدبر هذا العالم هو الافلاك والكواكب لما نشاهد من ان تغيرات الاحوال مرتبطة بتغير اوضاع احوال
الكواكب اجيب بان الدوران لا يقطع في العلية لتخلفها عنه في المضايفين وجزء العلة وشرطها
ولازمها وقالت الثنوية انه لا يقدر على الشر والا لكان شريرا والنجم وقال النظام انه لا يقدر
على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة وجوابه انه لا قبح بالنسبة اليه وان سلم فالمانع حاصل
لا ان القدرة زائلة وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لانه طاعة او سفه او عبث اجيب
عنه بان هذه الامور اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد وقال ابو علي وابنه انه لا يقدر على
مقدور العبد والا لو اراده وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف لحسبان
المكره ولا يقع اذا لم تتعلق به ارادة آخر الثاني في انه سبحانه وتعالى عالم يدل عليه وجوه الاول

الاول انه محال فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم الثاني ان من تأمل في احوال المخلوقات وتفكر في تشريح
الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة صانعها وما فيها من عجائب
افعال الحيوانات من احداث الله تعالى ايا ما والحاجة لها الثالث ان ذاته تعالى مهيته مجردة حاضرة لم يكن
عالما بها اذ العلم حضور الماهية المجردة وهي مبدأ جميع الموجودات فالعالم بالمبدأ عالم بذويه لان من علم
ذاته علم كونه مبدأ لغيره وذلك يتضمن العلم به فيكون عالما بالجميع الرابع انه تعالى مجرد وكل مجرد يجب
ان يعقل ذاته وسائر المجردات لانه يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره فيكون حقيقته
مقارنة له اذا التعقل يستدعي حضوره ما هيته في العاقل وصحة المقارنة لا تشترط فيها كونها في العقل لانه
مقارنتها للعقل والشيء لا يكون شرطا لنفسه فيصح اقترانها ما هيته الموجودة في الخارج للماهيات المعقولة
ولا معنى للتعقل الا ذلك وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا له وذلك يتضمن كونه عاقلا
لذاته وكل ما يصح للمجرد وجب حصوله اذا القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب
الوجود من جميع جهاته والوجهان الاخيران معتمد الحكماء وفيهما نظر احتج المخالف بوجوه الاول انه
لو عقل شيئا عقل ذاته لانه يعقل انه عقل وهو محال لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه وحصول
الشيء في نفسه ونوقض بتصور الانسان نفسه ثم اجيب عنه بان علمه نفسه صفة قائمة متعلقة بذاته
تعلقا خاصا الثاني ان علمه لا يكون ذاته لما سنذكره فهو صفة قائمة بذاته لازمة لم يكن ذاته قابلة
وفاعلة وقد سبق الجواب عنه الثالث لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به تعالى ناقصا لذاته
مستكملا بغيره وان لم يكن لزم تنزهه عنه اجماعا واجيب بان كمالها لكونها صفة له لا كمال ذاته
من حيث انه متصف به فرعان الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي لان الموجب لعالميته ذاته
ونسبة ذاته الى الكل على السواء فلما اوجب كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي وقيل بعلم
الجزئيات بوجه كلي اذ لو علمها جزئيا فعند تغير المعلوم يلزم الجهل او التغير في صفاته فلما يتغير
الاضافة والتعلق دون العلم وقيل لا يعلم ما لا يتناهى لانه ليس بمتميز والمعلوم متميز ولانه يستلزم علوما لا نهاية لها

قلنا المعلوم كلي واحد ومنشأ العلم القائم بذاته صفة واحدة والكثرة انما هي في التعلق اي المتعلق **الثاني**
انه تعالى عالم بعلم زائد على ذاته خلافا للجمهور المعتزلة وغيرهم تمسك به خلافا للمشائين وكذا قدرته
لنا البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر وايضا العلم اما اضافة مخصوصة وهي التي تسمى
ابو هاشم عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة وهو مذهب اكثر اصحابنا او صورة المعلومات القائمة
بانفسها وهي المثل الافلاطونية او بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء واياما كان فهو غير ذاته
وفساد المذاهب سبق ذكره احتجوا بوجوه **الاول** لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لها
فيكون قابلا وفاعلا معا وهو محال قلنا سبق جوابه **الثاني** لو قام بذاته صفة وكانت قديمة
لزم كثرة القدماء والقول بها كفر بالاجماع ولانه تعالى كفر النصارى بتثليثهم وهو اثباتهم الاقانيم
الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة فما ظنك بمن اثبت ثمانية وتسعة ولزم التركيب في ذاته لانه
يشارك الصفة في قدمه ويتميز عنه بخصوصيته وان كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته واجيب
بان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة والنصارى وان سموها اقانيم اثبتوه صفات
لكن انهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى
عليه السلام والمستقل بالانتقال هو الذات والقدم على قولنا لا يلزم التركيب من الاشتراك فيه **الثالث**
عالمية الله تعالى وقادريته واجبة فلا تعلل بعلم ولا قدرة واجيب بان العالمية واجبة بالعلم الواجب
لاقتضاء الذات له لا بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية **الرابع** لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في
ان يعلم ويقدر الى الغير وهو محال واجيب بان ذاته تعالى اقتضى صفتين هي جهتان للتعلقات العلمية
والايجادية فان اردتم بالحاجة هذا المعنى فلا نسلم استحالته وان اردتم غيره فبينوه **الثالث**
في الحيوة اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في المعنى فذهب الحكماء وابو الحسين الى ان حيوته
عبارة عن صحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون الى انها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة ويدل عليها انها
لو لم تكن كذلك لكان اختصاصه تعالى بهذه الصفة ترجيحا بلا مرجح وينتقض باتصافه بتلك الصفة ويدفع
بان



بان ذاته المخصوص كاف في التخصيص والاقتضاء **الرابع** في الارادة توافق الجمهور على انه تعالى مريد
وتنازعوا في معنى ارادته تعالى فالحكماء هي علمه بانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون
على الوجه الاكمل ويسمونه عناية وفسرها ابو الحسين بعلمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار
بكونه غير مغلوب ولا مكره والكعبي بعلمه في افعال نفسه وبامره في افعال غيره وقال اصحابنا وابو علي وابو هاشم
والقاضي عبد الجبار انها صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا ان
تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتاخير لابد له من مخصص وهو ليس نفس العلم
فانه تابع للمعلوم ولا القدرة فان نسبتها الى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصيص ولان شانها التأثير
والايجاد والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لتوقف الايجاد على الترجيح لا يقال
امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين او وجوده مشروط باتصال فلكي او علمه تعالى بحدوثه
في ذلك الوقت او بما في حدوثه فيه من المصلحة يتم لان خلاف المعلوم والاصلح محال لانا نقول الممتنع
لا يصير ممكنا والكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان
يتحرك على هذا الوجه امكن ان يتحرك على خلافه وان يتحرك بحيث تصير المنطقة مدارا وان يكون الكواكب
في جانب غير ما هي فيه والعلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان بحيث سيوجد فالحيثية
سابقة على العلم فلا تكون منه والكلام في رعاية الاصلح فغير واجبة على ما سنذكره احتج المخالف بان الارادة
لو تعلقت لغرض لكان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال واجيب بان تعلقها بالمراد
لذاتها لا لغيره فرجحت ارادته غير محدثة وقالت المعتزلة ارادته قائمة بذاتها حادثة لا في محل وقالت
الكرامية هي صفة حادثة في ذاته لنا وجهان **الاول** ان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به فلو كانت
ارادته محدثة احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل **الثاني** قيام الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان
اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص لان نسبتها الى جميع الذوات على سواء وكونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح
ان يكون مخصصا وقيام الصفة الحادثة بذاته ممتنع لما سبق **الفصل الثالث** في سائر الصفات وفيه مباحث

الاول في السمع والبصر دلت الحجج السمعية انه سبحانه وتعالى سميع بصير وليس العقل ما يصرفها عن ظواهرهما فيجب
الاقرار بهما فيكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا واستدل
بان الحي ان لم يتصف بهما كان ناقصا وهو احتياج لانه متوقف على ان كل حي يصح ان يتصف بهما
وان عدم الاتصاف بهما نقص وللمخالف ان يمنعهما احتج بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين
لزم قدم المسموع والمبصر وهو باطل عندكم وان كانا حادثين كان ذاته محل الحوادث وهو محال
واجيب عنه بانهما صفتان يستعدان للادراك وهو تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما الثاني
السمع والبصر تأثر الحاسة او ادراك مشروط به وهما على الله تعالى محال والجواب منع الصغرى الثاني
في الكلام تواتر اجماع الانبياء واتفاقهم على انه سبحانه وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه
فيجب الاقرار به وكلامه ليس بحرف ولا صوت فقوم بذاته تعالى خلافا للحنابلة والكرامية او بغيره
خلافا للمعتزلة بل هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغير المغاير للعلم لانه
قد يتحقق دون ... والارادة فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن ولعلمه اراده بما خالف
علمه والاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول فنقول
خبر الله تعالى صادق لان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال الثالث في البقاء ذهب الشيخ الى انه
باق ببقاء قائم بذاته ونفاه القاضي وامام الحرمين والامام واحتجوا بان البقاء لو كان
موجودا لكان باقيا ببقاء ولزم التسلسل وبان كونه باقيا لو كان ببقاء قائم به لكان واجب الوجود
بذاته واجبا بالغير هذا اضعف احتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لا يكون باقيا ثم صار باقيا
والتبدل والتغير ليس في ذاته ولا في عدمه ونوقض بالحدوث واعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى
امتناع عدمه وبقاء الحوادث مقارنة وجوده لزماني فصاعدا وقد عرفت ان الامتناع والمقارنة
الى ما ثبته من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج الرابع في صفات اثبتها الشيخ وهي
الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر الواردة بذكرها واولها الباقون فقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء

وباليد

القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها وردها الى الله تعالى الخامس في التكوين
قالت الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة فان متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين
والقدرة تتعلق بامكان الشيء والتكوين بوجوده قلنا الامكان بالذات فلا يكون بالغير والتكوين هو
التعلق في الحال ولذلك يترتب عليها الوجود لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
السادس في انه سبحانه وتعالى يصح ان يرى في الآخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف
البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام او انتقال شعاع او حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية
اما الاول فيدل عليه وجوه سمعية الاول ان موسى عليه السلام سال الرؤية فلو امتنعت لكان سؤاله جهلا
او عبثا الثاني انه تعالى علقها باستقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن وكذا المعلق به الثالث قوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الرابع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون واما الثاني فلتقدسه
عن الجهة والمكان واستدل بان الجسم مرئي لانا نرى ... الطول والعرض والطول ليس بعرض اذ لو
كان عرضا لكان قيامه اما بجزء واحد فيكون الكل متصفا به فيقسم او بالكل فيقوم الواحد بالمتعدد وهو محال
والعرض ظاهر فالمصحح مشترك وهو اما الحدوث او الوجود والاول عدمي فتعين الثاني واعترض
عليه بان التأليف عرض والصحة عدمية فلا يحتاج الى سبب وان سلم فلا نسلم وجوب كونه مشتركا
... بان التحليل قد تشترك في اثنين واحد والصحة لما كانت عدمية جاز ان يكون للعدم وان
سلم فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته لفوات شرط او وجود مانع احتج المعتزلة بوجوه الاول قوله تعالى
لا تدركه الابصار واجيب بان الادراك هو الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة
نفيها مطلقا وبان معنى الآية لا تدركه جميع الابصار وذلك لا ينافي ادراك البعض الثاني قوله تعالى
لن تراني وكلمة لن للتأبيد واجيب بالمنع الثالث قوله وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
الآية نفى الرؤية وقت الكلام فينتفي في غيره لعدم القائل بالفصل واجيب بان الوحي كلام يسمع
بسرعة سواء كان المتكلم محجوبا عن السامع او لم يكن الرابع انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد

والذم عليه تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الذين لا يرجون
لقاءنا واجيب بان الاستعظام لاجل انهم طلبوا ذلك تعنتا وعنادا الخامس ان الابصار لو كان يشاهد
يجب اذا كانت الحاسة سليمة والشيء بحيث يرى وقابلا للرائي كالجسم المقابل له او في حكمه كالاعراض
القائمة والصورة المحسوسة في المرآة ولم يكن في غاية القرب والبعد واللطافة والصغر ولم يكن بينهما حجاب
والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها والستة المجيزة لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى وحصل من الحاسة حاصل الان
فلو صحت رؤيته وجب ان نراه الان واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان الغائب كالشاهد
فلعل رؤيته يتوقف على شرط لم يحصل الان ولم تكن واجبة الحصول عند هذه الشرائط السادس
انه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل او منطبع واجيب بمنع الكبرى ودعوى الضرورة
فيها باطل لاختلاف العقلاء فيه والنقض بابصار الله اياه والله اعلم الباب الثالث
في افعاله وفيه مسائل الاولى قال الشيخ ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له وقال
القاضي كونها طاعة ومعصية بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين والحكماء انها واقعة بقدرة الله
في العبد وقال الاستاذ المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد
فعله باختياره ولنا وجوه الاول ان التمكن ان امتنع عليه ترك الفعل كان مجبرا لا مختارا وان لم
يمتنع احتاج فعله الى مرجح موجب لا يكون من العبد دفعا للتسلسل ويلزم الجبر الثاني لو اوجد فعله باختياره
كان عالما بتفاصيله فيحيط بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة او عرف اجزائها الثالث لو اوجد العبد
ذا نقض مراده مراد الله تعالى لزم جمعهما او رفعهما او الترجيح بلا مرجح فان قدرته وان كان اتم لكنها
بالنسبة الى هذا المقدور على السواء احتجوا بالمعقول والمنقول اما الاول فهو ان العبد لو لم يكن [illegible]
تكليفه واجيب بانه مشترك اذ الفعل عند استواء الدواعي ومرجوحيتها ممتنع
وعند رجحانه واجب وايضا ان كان معلوم الوقوع وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع امتنع
ومع هذا فانه تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون واما الثاني فهو الآيات التي اضافت الافعال الى
العباد



العباد وعلقتها بمشيئتهم لقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا
ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين من شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء ذكره لمن شاء ان يتقدم او يتأخر وعورض بنحو قوله تعالى
خالق كل شيء خلقكم وما تعملون من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الثاني الآيات المشتملة
على الوعد والوعيد بها والمدح والذم عليها وهي اكثر من ان تحصى واجيب بان السعادة والشقاوة
جبلية كتبت له قبل ولادته والافعال امارات وترتب الثواب والعقاب عليها من حيث انها معرفات لا موجبات
الثالث اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني
كنت من الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وعورض بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك
تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظائره الرابع الآيات الدالة على ان افعاله لا تتصف بصفات
افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت لقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام
للعبيد وما ظلمناهم ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
واجيب بان كونه ظلما اعتبار يعرض بعض الافعال بالنسبة الينا لقصور ملكنا واستحقاقنا
وذلك لا يمنع صدور اصل الفعل عن الباري تعالى مجردا عن هذه الاعتبارات والآيتان في الاختلاف
والتفاوت في القرآن وخلق السموات اذ الكلام فيهما واعلم ان اصحابنا لما وجدوا التفرقة
بديهية بين ما نزاوله وبين ما نحسه من الجمادات وخاذيهم قائم البرهان عن اضافة الفعل الى اختيار
العبد مطلقا جمعوا بينهما وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله وكسب العبد على معنى ان العبد اذا صمم العزم
فالله تعالى يخلق الفعل فيه وهو ايضا مشكل ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين فيه الثانية
انه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر لانه موجد الكل ومبدعه ولانه علم بوقوع الكفر
وعدم ايمانه فامتنع وجوده والا لامكن انقلاب علمه جهلا فلا يتعلق الارادة به احتجت المعتزلة
بوجوه الاول ان الكفر غير مامور به فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر والثاني

لو كان الكفر مرادا لوجب الرضاء به والرضاء بالكفر كفر الثالث انه لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا

بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة اجيب

بان المحرم قد ينفك عن الارادة كما في المحتسب والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي به والطاعة هو الاتيان

وهو غير الارادة والرضاء ترك الاعتراض فالمراد بالرضا اراداة الثواب او ترك الاعتراض وقالت الحكماء الموجود اما خير محض

كالملائكة والافلاك او الخير فيه غالب والمقتضي بالذات خير والشر واقع بالتبع فان ترك الخير الكثير لاجل

الشر القليل شر كثير الثالثة في الحسن والقبح لا قبح بالنسبة الى الله تعالى فانه متصرف في ملكه الامور

على الاطلاق يفعل ما يشاء لا لعلة ولا لغاية واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا

والحسن ما ليس كذلك وقالت المعتزلة القبح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته او لصفة لازمة له فيقبح من الله

تعالى كما يقبح منا وكذا الحسن ثم ان منها ما يستقل العقل بدركه ضرورة كالنفع الغرقى والهالكى وقبح

الظلم او استدلالا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع ولذلك يحكم بها المنكرون للشرع

كالبراهمة ومنها ما ليس كذلك كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال قلنا المراد بالحسن

والقبح ان كان ما يكون صفة كمال او نقص او ما يكون ملائما للطبع او منافرا له فلا خلاف في كونهما عقليين

وان كان ما يتعلق به في الآجل ثواب وعقاب فالعقل لا مجال له فيه كيف وقد بان ان العبد غير مختار

في فعله ولا مستبد بتحصيله الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء اذ لا حاكم عليه ولانه لو وجب عليه

شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب وان استوجبه كان ناقصا لذاته مستكملا بفعله

وهو محال والمعتزلة اوجبوا اصولا منها اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة فقيل

هذا التقريب ممكنه ان يفعل ابتداء فيكون الوسط عبثا ومنها الثواب على الطاعات فقيل

تلك الافعال لا تكافي في النعم السابقة فكيف تقتضي مكافاة ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة فقيل

هو حقه فله عفوه ومنها ان يفعل الاصلح لعبده واستغنائه عنه قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد

ذلك الخامسة ان افعاله لا تعلل بالاغراض لوجهه الاول انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا

بغيره.



بغيره وهو محال لا يقال غرضه تحصيل مصالح العبد لان تحصيل مصالح العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة

اليه لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل والا لزم الاستكمال الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور الله

تعالى فجعلها غايات عبث وهو ينافي الغرض الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين

ان وجد قبل لزم ان يكون الحادث حينئذ وان لا يكون الغرض غرض هذا الحادث وان وجد وقته عاد

الكلام في اختصاصه ولزم التسلسل او التمس به عن الغرض واتفق العقلاء على ان افعاله واحكامه

معللة بجمع عاية مصالح العباد لان ما لا غرض فيه عبث وهو على الحكيم محال وليس بالعبث ان كان

هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى وان كان غيره فلا بد من تصويره اولا وتقريره ثانيا الثالثة

قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فلان التعرض به قبيح فلا بد من ابتنائه

على القول بالحسن والقبح في افعاله وقد مر ذلك فالتعريض انما يقبح ممن تنفعه النفع والضرر

فكيف والتكليف بان العبد مجبور ثم يقبح تكليفه ولانه ان خلى عن الغرض كان عبثا فيقبح وان كان

لغرض فذلك الغرض لا يكون له لتعاليه عنه ولا لغيره فانه قادر على تحصيله ابتداء فيضيع التكليف واجيب

بان حاصل التكليف ايجاب ما يخص الخلق بنزول الثواب وحلول العقاب على اهل الجنة والنار

وفرقان بين السعداء والاشقياء وحكمة لا يطلب لمنته ولا يسئل علته بعترض ولا يعترض عليه

ويسئل ولا يسئل عنه كما قال لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون الكتاب

الثالث في النبوات وما يتعلق بها وفيه ثلثة ابواب الباب الاول في النبوة وفيه مباحث

الاول في احتياج الانسان الى النبي لما لم يكن الانسان بحيث يستقل بامر نفسه وكان امر معاشه

لا يتم الا بمشاركة آخرين من ابناء جنسه وتعاوضهم بتجاذب منهما فيما يعز لهما مما يتوقف عليه صلاح التهم

او النوع احتاج الى عدل يحفظه شرع يفرضه شارع يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة

يدعو الى طاعته ويحث الى اجابته ويصدق في مقالته يوعد المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب

وهو النبي الثاني في امكان المعجزات المعجز امر خارق للعادة من ترك او فعل مثل ان تمسك عن القوت

مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية فوقفت افعالها فلم تتحلل
منه شيء فاستغنى عن البدل كما ان المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة
بتحليل المواد الرديئة لم تطلب الغذاء مدة لو انقطع مثله عنه في غير هذه الحالة هلك واليه الاشارة بقوله
عليه السلام لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وان يخبر عن الغيب بان يقع له في اليقظة
ما يقع لنا في النوم فيتصل نفسه لقوتها ونقائها عن الشواغل البدنية بالملائكة النظام فينتقش فيها
من الصور الجزئية الواقعة في عالمنا فانها اسباب وعلل لوجودها مدركة لذواتها ولما يتوقف عليها
فينتقل منها الى القوة المتخيلة ومنها الى الحس المشترك فيرى كالمشاهد المحسوس وهو الوحي
وربما يعلو ذلك الاتصال فيسمع كلاما منظوما من شاهد يخاطبه وذلك ان يكون نزول الكتب بهذا
الوجه او يفعل ما لا يفي بمثله امثاله مثل ان يمنع الماء عن جريانه والنجم عن ظلال اصابه ونباته وذلك
بان يتسلط على مادة الكائنات قوة فيتصرف نفسه فيها كما يتصرف في اجزاء بدنه سيما فيما يناسب
مزاجه الخاص وبما ذكر في طبيعته سيحصل فيه ما يشاء هذا على راي الحكماء واما عند اربابنا فالله سبحانه
وتعالى قادر يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه الثالث
في نبوة نبينا عليه السلام والذي يدل عليها انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة لانه اتى بالقران
وتحدى به ولم يعارض واخبر عن المغيبات كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله وعد الله الذين
امنوا منكم الاية وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وقوله اقتدوا باللذين من بعدي ولعمار
تقتلك الفئة الباغية وقتل يوم صفين ولعباس حين افتدى نفسه عن القتل اين المال الذي وضعت
بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت ان اصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا واخباره عن موت
النجاشي وما يحدث من الفتن والعلامات كانه يعاينها ويبصرها وما كان من اصحابه الاولين
وبلوغه هذا المبلغ العظيم بالحكمة النظرية والعلمية بلا تعلم وممارسة ونقل عنه معجزات اخر
كانشقاق القمر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع وشكاية الناقة وشهادة الشاة
المسمومة



المسمومة الى غير ذلك مما ذكر في كتاب النبوة فان لم يتواتر كل واحد منها فالمشترك بينها متواتر فيكون
نبيا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول الله الملك اليكم فطالبوه بالحجة فقال ايها الملك ان
كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مقامك ففعل علم بالضرورة صدقه وايضا تتبع سيره وصفاته
المتنزهة كالافعال الصالحة والاعراض عن الدنيا مدة عمره والسخاوة والشجاعة الى حد لم يفر قط عن
احد ولم [illegible] الرعب حتى يوم احد والفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء والاصرار
على الدعوة مع ما يرى من المتاعب والمشاق والترفع على الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا يكون
الا للانبياء وقالت البراهمة كل ما حسنه العقل يفعل وما قبحه يترك وما يتوقف فيه يستحسن
عند الحاجة ويترك عند عدمها وما ذكر في العقل مغن عن النبي قلنا لبعثة الرسل
فوائد لا تحصى منها ان يعتضد بالحجة فيسقط الشبهة ويرشد الى ما يتوقف العقل فيه كبعض الاحوال
واحوال الجنة والنار ومنها ان يعين حسن ما يتوقف العقل فيه ويفصل ما حسنه اجمالا ومنها
ان يعين وظائف الطاعات والعبادات المذكورة للمعبود المكررة لاستحفاظ التذكر ونحوها
ومنها ان يشرع قواعد العدل المتمم لحيوة النوع ويعلم الصناعات الضرورية والنافعة
المكملة لامر المعاش ومنها ان يعلم منافع الادوية وخواص الكواكب واحوالها التي لا يحصل
العلم بها الا بتجربة متطاولة لا تفي بها الاعمار وايضا فالعقول متفاوتة والكامل نادر فلا بد
من معلم يعلمهم بحسب استعدادهم على وجه يناسب عقولهم قالت اليهود لا يخلو اما ان يكون في شرع من قبله
انه سينسخ او لا يكون فان كان الاول لزم ان يتواتر ويشتهر كاصل دينه وان لم يكن فان
كان فيه ما يدل على دوامه امتنع نسخه وان لم يكن لم يتكرر شرعهم فلم يثبت غير مرة قلنا
كان فيه ما يشعر بنسخه ولم يتواتر لانه لم يتوفر الدواعي الى نقله لتوقفها الى نقل اصله او كان
فيه ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعيا فلا يمتنع النسخ الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الجمهور على
عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا عليهم المعاصي اعتقدوا

انه كل معصية كفر وآخرون جوزوا الكفر تقية بل اوجبوه لان القاء النفس في التهلكة حرام ومنع بانه لو كان
ذلك لكان اولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة فلو جاز الاخفاء لادى الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية جوزوا الاقدام
على الكبائر وقوم منعوا عن تعمدها وجوزوا قصد الصغائر واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا وجوزوا الصغائر
سهوا لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب اتباعهم فيه لقوله تعالى فاتبعوه ولكانوا مستحقين لاشد
العذاب كما اوعد نساءه بقوله يضاعف لها العذاب ضعفين ولدخلوا في حدود الاجلاد وكانوا من حزب الشيطان
لانهم يفعلون ما اراده ولم تقبل شهاداتهم ولاستحقوا الذم والايذاء وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ولم يكونوا اهلا للنبوة لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله
لا ينال عهدي الظالمين لا يقال العهد عهد الامامة لانه وان سلم فعهد النبوة بذلك اولى واما قوله تعالى عفا الله
عنك وقوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ونحوهما فمحمول على ترك الاولى واما وقعة آدم فانها كانت
قبل نبوته اذ لم يكن حينئذ امة ولقوله ثم اجتباه ربه واما قول ابرهيم هذا ربي فعلى سبيل الفرض
وقوله بل فعله كبيرهم على سبيل الاستهزاء واسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم الاكبر حمله على ذلك
ونظره في النجوم كان للاستدلال والتعرف عن صنعه تعالى وقوله اني سقيم اخبار عن سقم ماضي او عن
متوقع استقبالي فلا كذب واما اخوة يوسف حين...ية فله اشعار بعض القتل واما محبته لجبلتها الاختيارية
وجعله السقاية في رحل اخيه كان بمواطاته واما صدوره عن اخوته لم يكن حال نبوتهم ان سلم انهم انبياء
واما قصة داود عليه السلام فلم يثبت على ما ذكروا لانه يحتمل غيره واما قتل فلا لكن منعوا
الكفر وافشاء الذنب والاصرار عليه لمكان يزول العصمة بالكلية وجوزوا على الذنوب لقضاء حوائجهم
والرافضة اوجبوا العصمة مطلقا مسئلة العصمة ملكة نفسانية تمنع الفجور ويتوقف على العلم
بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وتتاكد في الانبياء بتتابع الوحي على التذكر والاعتراض على ما يصدر
منهم سهوا والعتاب على ترك الاولى وقيل هو كون الشخص بحيث يمتنع الذنب عنه لخاصية في نفسه
او بدنه ومنع بانه لو كان كذلك لما استحق المدح على عصمته ولامتنع تكليفه ولقوله تعالى قل انما انا بشر
مثلكم

مثلكم ولولا ان ثبتناك **الخامس** في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب اليه اكثر اصحابنا والشيعة
خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا في الملائكة العلوية احتج الاولون بوجوه **الاول**
انه تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول دون العكس **الثاني** ان آدم عليه السلم
كان اعلم من الملائكة لانه كان يعلم الاسماء دونهم فكان افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون **الثالث** ان طاعة البشر اشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة
ولانها تكليفية مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك فانها جبلية منصوص عليها فيكون افضل لقوله
عليه السلم افضل الاعمال احمزها اي اشقها **الرابع** قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم
وآل عمران على العالمين ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من الآلين فيبقى معمولا به في حق الانبياء
واحتج الآخرون ايضا بوجوه **الاول** قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
**الثاني** اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء عليهم السلم **الثالث** قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته
استدل بعدم استكبارهم على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر والانبياء سبب ذلك فلم يثبت **الرابع**
قوله تعالى ولا اقول لكم اني ملك وقوله الا ان تكونا ملكين **الخامس** الملك معلم النبي والرسول فيكون
افضل من المتعلم والمرسل اليه **السادس** الملائكة ارواح مجردة عن الرذائل والآفات النظرية والعملية
مطلعة على اسرار الغيب قوية على الافعال العجيبة سابقة الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون **الثالث**
في الكرامات انكرها المعتزلة الا ابا الحسين والاستاذ **الباب الثاني** في الحشر والجزاء
وفيه مباحث **الاول** في اعادة المعدوم وهي جائزة خلافا للحكماء والكرامية والبصري من المعتزلة لنا
انه لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته او لشيء من لوازمه فيمتنع ابتداء او لشيء من عوارضه
فيمكن عند ارتفاعه والنظر الى ذاته من حيث هو احتجوا بوجوه **الاول** انه نفي محض فلا يحكم عليه
بامكان العود **الثاني** انه لو وقع لم يتميز عن مثل المبتدأ معه حال عوده **الثالث** انه لو امكن لامكن

اعادة الوقت المبتدا فيه واعادته فيه فيكون مبتدأ معادا وهو محال والجواب عن الاول ان ذلك
لو كان حكما لكان منقوضا بالحكم على ما لم يوجد بعد وعلى الممتنع ونفس العدم وعن الثاني ان كل شيئين
فهما يتميزان بالتشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا والا لم يكونا شيئين بل هو هو وعن الثالث
ان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأ فانه امر يعرض له باعتبار وهو كونه غير مسبوق بحدوث
البتة **الثاني** في حشر الاجساد اجمع المليون على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها لانه
ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة والا
لم يتصف بها قبل والله تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق وقادر على جمعها وايجاد الحيوة لشمول
قدرته جميع الكائنات فثبت ان احياء الابدان ممكن واما الثاني فلانه ثبت بالتواتر انه عليه
السلم كان يثبت المعاد البدني ويقول به واليه الاشارة حيث قال عز وجل يحييها الذي انشأها اول
مرة وهو بكل خلق عليم قيل لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزءا منه فالماكول اما ان يعاد
في الآكل او لا يكون منه واياما كان فلا يعود احدهما بتمامه وايضا فالمقصود من البعث اما الايلام
او الالتذاذ او دفع الالم والاول لا يليق بالحكيم والثاني محال لان كل ما يتخيل لذة في عالمنا فهو دفع
الم ويشهد له الاستقراء والثالث يكفي فيه الابقاء على العدم فيضيع البعث واجيب عن الاول
بان المعاد من كل واحد اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان فانها الباقية من اول عمره الى آخره
لنفسه لا الهيكل المتبدل المفضول عنه في اكثر الاحوال والماكول فضل من الآكل فلا يعاد فيه
وعن الثاني لان فعله لا يستدعي غرضا وان سلم فالمقصود هو الالتذاذ والاستقراء ممنوع وان سلم
فلم لا يجوز ان يكون للذات الاخروية مشابهة للذات الدنياوية في الصورة لا في الحقيقة **تنبيه**
اعلم انه لم يثبت انه تع يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف
لان التفريق ايضا هلاك **الثالث** في الجنة والنار قالت الثقاة الجنة والنار اما ان
تكونا في هذا العالم فيكونا في عالم الافلاك وهو باطل لانها لا تنخرق ولا يخالطها الفاسدات

واما

واما في عالم العناصر فيكون الحشر تناسخا او في عالم آخر وهو ايضا باطل لان هذا العالم كري فلو فرض
كرة اخرى حصلت بينهما خلاء وهو محال ولان العالم الثاني لو حصل فيه العناصر لكانت مماثلة
لهذه العناصر فمائلة الى احيازها لكونها مقتضية للحركة اليها ولكانت ساكنة في احيازها لكون العالم طبعا او قسرا
دائما وكلاهما محالان والجواب انه لا يجوز ان يكونا في هذا العالم كما قيل الجنة فوق السماء السابعة
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ولقوله عليه السلم سقف الجنة عرش الرحمن وامتناع
الخرق ممنوع والنار تحت الارضين والفرق بين هذا والتناسخ ان هذا رد النفس الى بدنها
المعاد او المؤلف من اجزائه الاصلية والتناسخ رد النفس الى مبتداء او في عالم آخر ولزوم
بساطة كل محيط واستلزامها كرية الكل وامتناع الخلاء كلها ممنوع وان سلم فلم
لا يجوز ان يكون هذا العالم في تجويف كرة اعظم منها ووجوب تماثل عنصري العالمين
مطلقا ممنوع لامكان الاختلاف في الصورة او الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم
**فرع** الجنة والنار مخلوقتان خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تع جنة عرضها كعرض السماء
والارض اعدت للمتقين لا يقال انما يكون عرضها عرضها اذا وقعت في احيازها وذلك انما يكون
بعد فنائهما لاستحالة تداخل الاجسام لان المراد ان عرضها مثل عرضها كقوله تع كعرض السماء والارض
ولان عرضها لا يكون عين عرضها وقوله تع واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين
واسكان آدم في الجنة واخراجه عنها قيل لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت دائمة لقوله تع كل شيء هالك
الا وجهه والثاني باطل لقوله تع اكلها دائم اي ماكولها قلنا معنى قوله كل شيء هالك ان كل شيء
سواه فهو هالك في حد ذاته ولا يطلب الا من حيث هو لان العموم يطرأ عليه وان سلم مخصص
جمعا بين الادلة وايضا قوله تع اكلها دائم خبر وكل الظاهر ان الماكول لا محالة يفنى بالاكل بل المعنى انه
كلما فني شيء منها حدث مثله عقيبه وذلك لا ينافي عدم الجنة لحظة **الرابع** في الثواب والعقاب
قالت البصرية الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لانه انما شرع التكاليف لنافعة

لغرضنا لاستحالة العبث عليه ولعود الفوائد اليه وذلك الغرض اما حصول نفع او دفع ضرر والثاني باطل لانه
لو ابقانا على العدم لاستغنينا عن التخلص فلم يحتج الى تكلف الاشتقاق والاول اما ان يكون منفعة سابقة وهي ستفيد
عقلا او لاحقة وهو المطلوب فلا يصح ان تكون جزاء بما كانوا يعملون واشباهه يدل على ان العمل يستوجب
الثواب قلنا قد بينا انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع ذلك فلم لا يكفي سوابق النعم لاستحقاق التكليف
كيف والمعنى لو اوجبوا الشكر والنظر في المعرفة عقلا لما يبعثهم من نعمة والآية لا تدل على الوجوب
ولفظ الجزاء لا يكفي لاطلاقه في كون الفعل علامة ودليلا وقالت المعتزلة والخوارج انه يجب عليه عقاب
الكافر وصاحب الكبيرة لان العفو تسوية بين المطيع والعاصي ولان شهوة الفسوق من كبته جبنا
فلو لم يكن بحيث تقطع بالعقاب كان ذلك اغراء عليه ولانه تعالى اخبر بان الكافر والفاسق
مخلدان في النار في مواضع شتى والخلف في خبره محال والجواب عن الاول انه وان لم يعذب
العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع فلا تسوية وعن الثاني ان تغليب طرف العقاب بالتهديد
والوعيد كاف في الاحجام وتوقع العفو قبل التوبة لا يتوقف بالبقية وعن الثالث انه لا يدل
شيء منها على وجوب العقاب في نفسه ثم قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكافر لوجوه
الاول الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيدهم كقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته ومن يعص الله ورسوله
ومن يقتل مؤمنا متعمدا الثاني قوله تعالى في حقهم وما هم عنها بغائبين الثالث ان الفاسق
يستحق العقاب بفسقه وذلك يسقط ما استحقه من الثواب لما بينتم والجواب عن الثالث ما عرفت
وعن الاول بان الخلود هو المكث الطويل واستعماله بهذا المعنى كثير وعن الثاني بان المراد من الفجار
الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة وبوجوه غائبة وبين الآيات
على اختصاص العذاب بالكفار كقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين انا قد اوحي الينا
ان العذاب على من كذب وتولى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا
نذير لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه والفاسق

مومن



مومن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ولهذا قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بانهم لا يعاقبون
وعن الثالث بمنع الاستحقاقين وهنا فاتهما وبان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب فاما
ان يحبط منه شيء على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم او لا يحبط كما هو مذهب ابيه وكلاهما باطلان
اما الاول فلان تنافي كل منهما في عدم الآخر اما ان يكونا معا او على التعاقب والاول محال لاستلزامه
وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني لان المغلوب المحبط لا يعود غالبا واما الثاني فلانه الغاء للطاعة
وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واما اصحابنا فقالوا الثواب فضل من الله
والعقاب عدل منه والعمل دليل وكل ميسر لما خلق له فيخلد المؤمن الموفق للطاعات في جنانه وفاء
بوعده ويعذب الكافر المعاند في نيرانه ابدا بمقتضى وعيده وينقطع وعيد المؤمن العاصي لقوله تعالى
ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا
ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب لليقين
من فضله وثوابه فان قيل القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لانها منقسمة بانقسام محلها
فنصفها مثلا اذا حركت جسمها فاما ان تحرك حركات متناهية فيكون تحريك الكل ضعف تحريك
الجزء لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين وضعف المتناهي متناه او تحرك حركات غير متناهية
وكذا القوة ان لم يزد عليها كان الشيء مع غيره كلا معه وان زادت وقعت الزيادة على غير المتناهي
من الجهة التي هو بها غير متناه وهو محال اتفاقا فالموت لا محالة محض العناصر والحرارة لا تزال تنقص
الرطوبة حتى تزول بالكلية ويفضي الى انطفاء الحرارة وخراب البدن فكيف يدوم الثواب والعقاب
وايضا دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول قلنا اما الاول فمبني على نفي الجوهر الفرد وسريان
القوة في محلها وان جزء القوة قوة والبرهان لم يتم عليها ومع ذلك فانه منقوض بحركات الافلاك
ومدفوع عنا لان القوى عندنا عرض فلعله يبقى ويتجدد واما الثاني فممنوع لان القول
بالمزاج وتركب المواليد عن العناصر ليس بيقيني وتاثير الحرارة في الرطوبة انما يفضي الى افنائها

لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما تحلل منه وكذا الثالث لان اعتدال المزاج ليس شرطا للحيوة
عندنا وايضا فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ بها فلا يبعد ان يجعل الله تعالى بدن الكافر
بحيث يتألم بالنار ولا ينتهي الى الموت بها **الخامس** في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر اما **الاول**
فلقوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن
كثير والمراد به انه عفو منه اما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر
قبل التوبة والكبائر بعد التوبة فالمعفو هو الكبائر قبلها وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي قبل التوبة والا لم تتوجه التفرقة والتعليق بالمشيئة على رأيهم
وقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وامثال ذلك كثيرة واما **الثاني** فلانه تعالى
امر النبي عليه السلام بالاستغفار لذنوب المؤمنين وقال واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وصاحب الكبيرة مؤمن لما تقرر فيستغفر صيانة لعصمته ويقبل منه تحصيلا لمرضاته لقوله تعالى
ولسوف يعطيك ربك فترضى وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي احتجوا بقوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقوله من قبل
ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من انصار واجيب بانها غير عامة
في الاعيان ولا في الازمان وان ثبت عمومها فهي مخصصة بما ذكرناه **السادس** في اثبات عذاب القبر يدل
عليه قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل
فرعون اشد العذاب وفي قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وقوله حكاية ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حيوة وموتا احتج
المخالف بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وقوله وما انت بمسمع من في القبور واجيب
عن **الاول** بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به لا وجود الموت
فان الله تعالى احيى كثيرا من الناس في زمن موسى وعيسى عليهم السلام واماتهم ثانيا وعن **الثاني**
ان

ان عدم الاسماع لا يستلزم عدم ادراك المدفون **السابع** في سائر السمعيات من الصراط والميزان
وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار والاصل فيها انها امور ممكنة اخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا
**الثامن** في الاسماء الشرعية الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول
بكل ما علم مجيئه عليه السلام به عندنا وعن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن اشتمال الواجبات والاجتناب
عن المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع ذلك عند اكثر السلف والذي يدل على خروج العمل عن مفهومه عطفه
عليه في قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم واما قوله
وما كان الله ليضيع ايمانكم فمعناه ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس وانما حمله على الصلوة وحدها
على طريق المجاز وقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة
الاذى عن الطريق فمعناه شعب الايمان لان اماطة الاذى غير داخلة فيه وفاقا **الباب**
**الثالث** في الامامة وفيه مباحث **الاول** في وجوب نصب الامام اوجبه الامامية والاسمعيلية
على الله تعالى والمعتزلة والزيدية علينا عقلا واصحابنا سمعا ولم يوجبه الخوارج مطلقا لنا مقامان
بيان وجوبه علينا سمعا وعدم وجوبه على الله تعالى اما **الاول** فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع
الا به لان البلد اذا شغر عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويزجرهم
بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وفشا فيهم الفسوق والعصيان وشاع
الهرج والمرج ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء واتفاق العقلاء
فان قيل ويحتمل مفاسد ايضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيهيج الفساد او يستولى
عليهم فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرياسة الى مزيد مال فيغصب منهم قلنا الاحتمالات
مرجوحة مكثورة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما **الثاني** فلما بينا انه لا يجب
عليه شيء بل هو الموجب لكل شيء احتجت الامامية بانه لطف لانه اذا كان امام موجودا
كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد واللطف على الله

واجب قياسا على التمكين والجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة ان اللطف الذي ذكرتموه
انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا توجبونه كيف ولم يكن من بعد
النبوة الى ايامنا هذا كما وصفوه الثاني في صفات الائمة الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين
وفروعه ليتمكن من ايراد الدلائل وحل الشكوك والحكم والفتوى في الوقائع الثانية ان يكون ذا رأي
وتدبير يدبر الحرب والسلم وسائر الامور السياسية الثالثة ان يكون شجاعا لا يجبن عن اقتحام
الحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحد وجمع من اهمل هذه الصفات الثلث وقالوا يثبت من كان
موصوفا بها الرابعة ان يكون عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم
الخامسة والسادسة العقل والبلوغ السابعة الذكورة فانهن ناقصات عقل ودين الثامنة
الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد التاسعة كونه قرشيا خلافا للخوارج
وجمع من المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش واللام حيث لا عهد للعموم وتولي الولاة من قريش
على اشتراطها واستقام الامر ولا يشترط فيهم العصمة خلافا للاسمعيلية والاثني عشرية لنا
ان المسلمين اختاروا امامة ابي بكر رضي الله عنه والامة اجمعت على كونه غير واجب العصمة لا اقول
على انه غير معصوم احتجوا بان وجه الحاجة الى الامام ان المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب
التعليم او تعليم الواجبات العقلية او تقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثني عشرية
وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما وبان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطأ عليهم فلو
جاز الخطأ عليه ايضا لاحتاج الى امام آخر ويتسلسل وبقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن
ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين والجواب عن الاولين منع المقدمات وعن الثالث بان الآية
تدل على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التي تنثلم بها العدالة لا ان يكون
معصوما الثالث فيما يحصل به الامامة الاجماع على ان تنصيص الله تعالى ورسوله والامام السابق
اسباب مستقلة في ذلك انما الخلاف في انه اذا بايعت الامة مستعدا لها او استولى شوكته على خطط



الاسلام فقال بها اصحابنا والمعتزلة لحصول المقصود بها وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف
وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية ذلك واحتجوا بوجوه الاول ان اهل البيعة لا تصرف
لهم في امر غيرهم فكيف يولونه عليهم الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة
لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب الثالث ان منصب القضاء لا يحصل
بالبيعة فكذا الامامة الرابع الامام نائب الله ورسوله فلا يثبت خلافته الا بقول الله
او قول رسوله واجيب عن الاول بانه منقوض بالشهود والحاكم وعن الثاني ان الفتنة
تندفع بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى الرسول عليه السلام وعن الثالث بمنع الحكم سيما
اذا خلا البلاد عن الامام وعن الرابع بانه لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة او ظهور الشوكة كاشفا
عن كونه اماما نائبا لله ولرسوله دليل عليه السادس في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه وخالف الشيعة جمهور المسلمين ويدل عليه وجوه
الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف
الذين من قبلهم الآية فالموعودون بالاستخلاف والتمكين اما علي رضي الله عنه ومن قام بالامر
بعده او ابو بكر رضي الله عنه ومن بعده والاول باطل اجماعا فتعين الثاني الثاني قوله تعالى
ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون والداعي المذكور في هذه الآية ليس النبي
عليه السلام لقوله قل لن تتبعونا ولا علي عليه السلام لانه ما حارب الكفار ايام خلافته ولا غيرهما
ممن جاء بعدهما فتعين ابو بكر الثالث انه عليه السلام استخلفه في الصلوة ايام مرضه وما عزله
فبقي كونه خليفة في الصلوة بعد وفاته واذا ثبت خلافته فيها ثبتت في غيرها لعدم القائل
بالفصل الرابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير بعد ذلك ملكا عضوضا وكان خلافة
الشيخين ثلث عشرة سنة وخلافة عثمان رضي الله عنه اثنتي عشرة سنة وخلافة علي
خمس سنين وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة رضوان الله عليهم اجمعين الخامس ان

الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس وبطل القول بامامة علي
والعباس فتعين القول بامامته اما الاجماع فمشهور مذكور في كتب التواريخ واما بطلان القول
بامامتهما فلانه لو كان الحق لاحدهما لنازع ابا بكر رضي الله عنه ونازعه واظهر عليه حجته ولم يرض
بخلافته فان الرضا بالظلم ظلم فقيل الحق كان لعلي عليه السلم الا انه اعرض عنه تقية قلنا
كيف وكان في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علو شانها
زوجة له واكثر صناديد القريش وساداتهم معه كالحسن والحسين والعباس مع منصبه فانه قال
له امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان
والزبير مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة
ورئيس بني امية قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والانصار نازعهم ابو بكر
ومنعهم الخلافة وقد كان ابو بكر شيخا ضعيفا شحيحا سليما عديم المال قليل الاعوان احتجت
الشيعة على امامة علي رضي الله عنه بوجوه **الاول** قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فالمراد من الولي اما الناصر او المتصرف
لا غير لكنه لا يشمل الكل فالاول باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكورين فتعين الثاني فثبت ان
المؤمن الموصوف بهذه الصفات احد المسلمين والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي
بن ابي طالب رضي الله عنه لانه كان يصلي فسأل سائل فاعطاه خاتمه راكعا والمتصرف
هو الامام فثبت انه امام ويقرب منه قوله عليه السلم من كنت مولاه فعلي مولاه و**الثاني** قوله
عليه السلم انت مني بمنزلة هرون من موسى وكان خليفة لقوله تعالى واذ قال موسى لاخيه هرون
اخلفني في قومي الا انه توفي قبله عليه السلم **الثالث** قوله عليه السلم مشيرا اليه سلموا على امير
المؤمنين واخذ بيده هذا خليفتي فيكم بعدي فاسمعوا واطيعوا له **الرابع** ان الامة
اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس فثبت ان الامام

يجب



يجب ان يكون واجب العصمة وان يكون منصوصا عليه وهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق
فتعين القول بامامة علي رضي الله عنه **الخامس** انه لا بد وان يكون الرسول عليه السلم نص على امام
حتى يكون تكميلا لامر الدين واشفاقا على الامة ولم ينص لغير ابي بكر رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه
بالاجماع ولا لابي بكر والا لكان توقيفه الامر على البيعة معصية فتعين تنصيصه لعلي رضي الله عنه
**السادس** ان عليا رضي الله عنه كان افضل الناس بعد الرسول عليه السلم لانه ثبت بالاجماع الصحيح
ان المراد من قوله تعالى حكاية وانفسنا وانفسكم علي رضي الله عنه ولا شك انه ليس نفس محمد عليه السلم بعينه
بل المراد به اما انه بمنزلته او مساو وقريب الناس اليه وكل من كان كذلك كان افضل الخلق بعده
ولانه كان اعلم الصحابة لانه كان اشدهم ذكاء وفطنة واكثرهم تدبرا ورواية وكان حرصه
على التعليم اكثر واهتمام الرسول عليه السلم بارشاده وتربيته اتم وابلغ وكان مقدما في فنون
العلوم الدينية واصولها وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين ينتسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم
الى قوله والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء ياخذون بروايته وقد قال عليه السلم اقضاكم علي والشرع
وايضا فالاحاديث كثيرة كحديث الطير وحديث خيبر وردت شاهدة على كونه افضل والافضل يجب
ان يكون اماما والجواب عن **الاول** ان عموم النصرة غير مسلم وان حمل الجمع على الواحد متعذر
بل المراد به نحو الاكفاء وعن **الثاني** ان معناه التشبيه في الاخوة والقرابة وعن **الثالث** ان هذه
الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم حجة وعن **الرابع** انا لا نسلم وجوب العصمة ووجوب التنصيص
وعدم التنصيص لغير ابي بكر وعن **الخامس** ان تفويض الامر الى المكلفين لعله كان اصلح وعن
**السادس** انه معارض بمثله والدليل على افضلية ابي بكر قوله تعالى وسيجنبها الاتقى فان المراد به
اما ابو بكر او علي وفاقا والثاني مدفوع لقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى لان عليا عليه السلم نشأ
في تربيته وانفاقه وذلك نعمة تجزى وكل من كان اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله تعالى ان
اكرمكم عند الله اتقيكم وقوله عليه السلم ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين

افضل من ابي بكر وقوله تعالى لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين **الخامس**

في فضل الصحابة يجب تعظيمهم والكف عن مطاعنهم فان الله تعالى اثنى عليهم في مواضع كثيرة منها
قوله تعالى والسابقون الاولون وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقوله والذين معه
اشداء على الكفار رحماء بينهم وقال عليه السلام لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه وقال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال الله الله في اصحابي لا تتخذوهم بعدي غرضا
من احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد
اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه وما نقل من المطاعن فله محامل وتوجيه
ذلك فلا يعادل ما ورد في مناقبهم وحكي عن اثارهم نفعنا الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا الله بهم
متبعين وعصمنا من زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين في عداد التابعين بفضله العظيم وجوده
العميم انه سميع مجيب

تم الكتاب والحمد لواهب العقل وملهم الصواب

في وقت الظهر يوم الجمعة من شهر ربيع الاول سنة [illegible] على يد الضعيف
الفقير الراجي عفو [illegible] حامدا الله ومصليا على نبيه
في بلدة السلطانية [illegible]

[illegible]

39

كتاب شرح طوالع الانوار في الكلام

قال الامام في المحصل الزاهد تعالى لو فرضنا الهين اما ان يصح من احدهما ان يفعل فعلا على خلاف
مراد الاخر او لا يصح فان صح فلنقدر ذلك لان ما ليس بممتنع لا يلزم من فرض وقوعه محال ولا لكان ممتنعا لا محالة وعند
وقوع ذلك الاختلاف فاما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا ساكنا او لا يحصل مرادهما وهو ايضا محال لان المانع
من مراد كل واحد منهما وجود مراد الاخر فامتناع مراد كل واحد منهما يتوقف على حصول مراد الاخر فلو امتنعا
معا لوجدا معا وهو محال او يحصل مراد احدهما دون مراد الاخر وهو ايضا محال لان كل واحد منهما قادر على ما لا نهاية
له فلا يكون احدهما اولى بالرجحان ولان الذي لا يحصل مراده يكون عاجزا فلا يكون الها ثم ان كانت ازلية فهو محال لان العجز انما
يعقل عما يصح وجوده ووجود المخلوق في الازل محال فالعجز عنه ازلا محال وان كان حادثا فهو محال لان هذا انما يعقل لو كان
قادرا ثم زالت قادريته وذلك يقتضي عدم القديم وهو محال واما ان لم يصح امتنعت المخالفة فهو باطل لان
كل واحد منهما قادر على جميع المقدورات والقادر على جميع المقدورات يصح منه فعل جميع المقدورات وحركة هذا الجسم
في جميع المقدورات كذلك سكونه فاذا يصح من كل واحد منهما حركة هذا الجسم وسكونه هذا الكلي زمانا بدل الحال فاذن يصح
من هذا حركة هذا الجسم في الزمان فان المعين لو انفرد لا في الاخر فعل سكونه ولا انفرد هو في الباقي فظاهر لانه اذا كان كل
واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره لجنسه يصح من هذا فعل الحركة لو لا الاخر ومن الاخر فعل
السكون لولا هذا فلم يتقصد احدهما الى الفعل الا يتعذر عليه ان انقصد اليه صحيح لكن ليس بتقدم يقصد احدهما على الاخر اولى من العكس
فاذا استحال ان يصدر قصد احدهما مانعا الاخر عن القصد ثبت المخالفة فان قيل الاخر لن يفعل الا ما يكون بحكمة
لا يريد الا الاصلح وذلك واحد فلا جرم تجب توافقهما قلنا الفعل اما ان يتوقف على الداعي او لا يتوقف
فان توقف على الداعي استحال من العبد ان يختار فعل القبيح الا اذا خلق فيه داعيا يدعوه اليه فاذا كان الداعي الى القبيح
موجبا للقبيح كان قبيحا واذا كان الفاعل لذلك القبيح الداعي هو الله [illegible] التوفيق الذي يريد في علم يلزم
انه قادر على الفعل والعبد بحث المخالفة منهما وان لم يتوقف الفعل على الداعي جاز في الفعل ان يختار احد
الامرين من غير الترجيح اجاد احدهما وذلك فرجيد جعل المخالفة هـ

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله الذي تفرد بذاته بوجوب الوجود والبقاء وتقدست صفاته
عن الحدوث والفناء تعالى جنابه عن أن تحيط به عقول العقلاء وعجزت عن إدراك هويته نفوس العلماء الواحد الذي
تنزه عن الأمثال والأكفاء واستغنى عن الأعوان والشركاء العالم الذي أحاط علمه بجميع الأشياء وما يخفى على الله من شيء
في الأرض ولا في السماء القادر الذي سمك السماء وبناها أحسن البناء والصلوة على خير الأنبياء محمد المبعوث بخير الأنباء
إلى كل من تحت الخضراء وفوق الغبراء وعلى آله الأصفياء وأصحابه الأولياء **وبعد** فإن كتاب طوالع الأنوار
المنسوب إلى الإمام المحقق أقضى القضاة ناصر الملة والدين البيضاوي تغمده الله بغفرانه وأسكنه منازل رضوانه
كتاب صغير الحجم كثير العلم يحتوي على جل كلام المتكلمين وأدلتهم مع زوائد لطيفة وفوائد شريفة من مباحث
الحكماء المتقدمين والمتأخرين لكن بسبب وجازة لفظه ربما تصعب على الناظرين فهم مشكلاته وحل معضلاته
فعن لي أن أشرحه شرحا مشتملا على بسط موجزه وحل ملغزه وتفصيل مجمله وتقييد مرسله وتوضيح مسائله
وتوجيه دلائله مع جميع ذلك شرائط الامتحان مجتنبا عن الإطناب والإكثار فاستعنت بالله تعالى وشرعت فيه
إنه هو المستعان وعليه التكلان وقبل الخوض في المقصود نذكر مقدمة في تعريف الكلام وموضوعه ومباديه
أما تعريفه فهو علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وعن أحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام
وأما موضوعه فذات الله تعالى وذات الممكنات من حيث استنادها إلى الله تعالى وأورد عليه أن وجود الله تعالى
مطلوب بالدليل في هذا العلم فلا يكون موضوعا له وأجيب عنه بأن المطلوب بالدليل وجود ذات الله تعالى والوجود
عارض للذات كما هو مذهب أكثر المتكلمين وذلك لا ينافي كون الذات موضوعا وأورد أيضا أنه يبحث فيه عن الكلي
والجزئي والعلة والمعلول والواحد والكثير وهذه الأحوال لا تعرض لذات الله تعالى من حيث هي ولا لذات الممكنات
كذلك بل من حيث أن كل واحد منهما موجود وفيه نظر لجواز أن يكون البحث عن بعض العوارض الخارجية لأجل المسائل
والقول بأن المباحث يجب أن تكون مستندة في علم آخر ممنوع لجواز أن تكون مبينة في ذلك العلم ثم اللائق
عن مباحث علم فيه لا يتقيد بالذات في ذلك العلم وقيل موضوعه هو الموجود من حيث انقسامه إلى الواجب والممكن
والجوهر والعرض والقديم والحادث والواحد والكثير والعلة والمعلول لأن الموجود بالنظر إلى ذاته ينقسم





إلى جميع الأحوال المذكورة التي يبحث عنها في هذا العلم وفيه ما فيه قال الإمام إن هذا العلم لما لم يكن فوقه علم آخر شرعي وجب
فيه وجب أن يكون موضوعه أعم الأشياء ذلك وأعم الأشياء الموجود من حيث إنه موجود وفيه نظر لأنه لا يلزم من كونه
شيئا أن يكون أعم الأشياء وأما مباديه فإما تصورات كتصور الموجود والعلم وغيرهما أو تصديقات كالقضايا
الضرورية **قال المصنف رحمه الله عليه بعد ذكر الخطبة وبعد فهذا الكتاب مرتب على مقدمة وثلاثة كتب** أقول المقدمة
في اصطلاح المنطقيين قضية جعلت جزء القياس والمراد هنا ما يتوقف عليه المباحث الآتية وهي مشتملة على
فصول **الفصل الأول** فيما يحتاج إليه من مباحث النظر وهو من ترجمة النظر في المنطق وأقسامه والعلم إن
التعقل وهو حصول صورة الشيء في العقل يتحدى التصور والتصديق لأنا إذا أدركنا شيئا فإن لم نعتبر
الحكم عليه بنفي أو إثبات فهو التصور وإن اعتبرناه فهو التصديق فالتصور إذن هو الإدراك المجرد عن اعتبار
الحكم معه بنفي أو إثبات سواء لم يكن معه حكم أو كان ولكن لم نعتبر كتصور طرفي القضية فالتصديق إدراك الشيء
مع اعتبار الحكم معه بالنفي أو بالإثبات والمصنف لم يتعرض للاعتبار وعلى هذا أن يكون تصور طرفي القضية
لا يكون تصورا أو يكون تصديقا وحينئذ لا يكون تعريف التصور جامعا ولا تعريف التصديق مانعا والعلم
أن يكون المحكوم عليه وبه داخلان في التصديق على ما ذكرنا من التفسير وهو رأي الإمام وأما على رأي الحكماء
فالتصديق إنما يقال على نفس الحكم فقط وحينئذ يكون تصور المحكوم عليه وبه شرطا للتصديق خارجا عنه
وإنما جعل المصنف مورد القسمة التعقل دون العلم كما فعله غيره لئلا يتوهم اختصاص كل منهما بالشيء فيرد أن
التصور والتصديق يشملان العلم والجهل وذلك يستلزم كون الجهل قسما من العلم وهو محال وإنما قيد الحكم بالنفي
والإثبات لأن الحكم قد يكون خبريا كقولنا الإنسان كاتب وقد يكون تقييديا كقولنا الإنسان الكاتب وقيد
بالنفي والإثبات ليخرج المركب التقييدي عن تعريف التصديق ويدخل في تعريف التصور هذا إذا فسر
الحكم بإسناد أمر إلى آخر فقط أما إذا فسر بإسناد أمر إلى آخر إيجابا أو سلبا فلا حاجة للتقييد في الحكم كما لا يخفى
**قال وكلاهما ينقسمان إلى البديهي إلى آخره** أقول كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى بديهي وكسبي والبديهي
من التصور ما لا يكون حصوله موقوفا على طلب وكسب كتصور الوجود والعدم ومن التصديق ما يكون تصور طرفيه

وان كان بالكسب كان فيه جزم العقل بنسبة احدهما الى الآخر كالحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
وقد تفسر التصديق البديهي بالتصديق الذي لا يكون مسبوقا بتصديق آخر والكسبي بما يقابله في كل منهما كما تقابل البديهي
منه والمصنف فسر البديهي من التصور والتصديق بما لا يتوقف حصوله على كسب وفيه نظر لان التصديق البديهي
قد يتوقف على طلب وكسب اذا كان طرفاه كسبيين فلا يكون تعريف التصديق البديهي جامعا وانما قلنا ان كل واحد
منهما ينقسم الى البديهي والكسبي لانه لولا ذلك لزم اما كون جميع التصورات والتصديقات بديهيا او كون جميعها
كسبيا والثاني باطل بقسميه اما كون الجميع بديهيا فلانه لو كان كذلك لما جهلنا شيئا من العلوم التصورية
والتصديقية اصلا والثاني ظاهر البطلان اما الملازمة فلان الاكتساب حينئذ يستلزم الدور او التسلسل المحالين
وكل ما هو مستلزم للمحال محال اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان اكتساب كل مطلوب تصوري او تصديقي
انما يكون بمعلوم لعدم كون المعلوم ايضا كسبيا على هذا التقدير فيفتقر الى معلوم آخر وذلك الى آخر
فان كانت هذه المعلومات متناهية لزم الدور وان كانت غير متناهية لزم التسلسل وكلاهما محال اما الدور
فلاستلزامه توقف الشيء على نفسه لانه اذا توقف الشيء على ما توقف على نفسه لزم توقفه على نفسه ضرورة ان
الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء واما التسلسل فلان المطلوب بالكسب يتوقف
حصوله على ما لا نهاية له في العقل دفعة وهو محال والمراد بالمعارف العلوم وبالموضوعات المعلومات المكتسب بعضها
عن بعض اما باعتبار عروض الكاسبية والمكتسبية اياها واما باعتبار عروض الاسناد اياها **قال والنظر**
**ترتيب امور معلومة للتأدي الى آخر** اقول المراد بالامور اجزاء القول الشارح ومقدمات الحجة والترتيب جمع الوضع
الذي يكون لبعض تلك الامور عند البعض وفي قوله ترتيب امور تنبيه على ان اللفظ المفرد لا يفيد شيئا
كما ذهب اليه الشيخ ابو علي ومن تابعه والمراد بالمعلوم الامر الحاصل في الذهن سواء كانت قطعية او ظنية
او غيرهما وقوله على وجه يؤدي الى استعلام احتراز عن الترتيب الذي لا يؤدي الى تحصيل غير معلوم فانه ليس
كل ترتيب مؤديا الى تحصيل غير معلوم بل الترتيب المؤدي الى ذلك لا بد وان يكون واقعا على وجه مخصوص مشتمل
على شرائط على ما سيأتي واما جعل التأدي الى الطلب غير معلوم لا متاخر تحصيل الحاصل ثم الامور المرتبة
ان



ان كانت تصورات وصلت الى تصور مجهول يسمى معرفا وقولا شارحا كالحد والرسم وان كانت حصلت الى التصديق
مجهول يسمى حجة ودليلا كالقياس والاستقراء والتمثيل **قال الفصل الثاني في القول الشارح وفيه** اقول الفصل
عن القول الشارح ليتحقق التقدم على الحجة بحسب الوضع لتقدم التصور على التصديق طبعا وفي هذا الفصل
مباحث الاول في شرائط المعرف ولما كان المعرف للشيء شرائط تتوقف على معرفة ذلك الشيء ذكرها اولا فعرف
المعرف وقال معرف الشيء ما يكون معرفته مستلزمة لمعرفة ذلك الشيء والمراد من معرفة الشيء اعم من المعرفة بالحقيقة
او ببعض العوارض ليشمل المعرف الى اقسام التعريف الحدي والى اقسام التعريف الرسمي ومن الناس من ابطل تحديد
الحد وقال لو كان للحد حد كان محدودا لحد آخر وتسلسل الى غير النهاية وهو محال فاجيب بان حد الحد يساوي حد الحد
فلا تسلسل لا يقال تعريف المعرف غير جامع لصدقه على الدليل ايضا لانا نقول لا نسلم صدقه فان المعرف يحتاج
الاصطلاح على اختصاصها بالتصورات اذا عرفت هذا فاعلم ان المعرف يجب ان يكون معلوما قبل المعرف لان
معرفة المعرف سبب لمعرفة المعرف وتقدم السبب واجب وايضا لو لم يكن كذلك لكان مقارنا او كان العلم بالمعرف
متاخرا واياما كان امتنع التعريف به اما الاول فلعدم اولوية احدهما بكونه معرفا واما الثاني فلانه لو كان
معلوما امتنع ان يكون معرفا للمعلوم ويلزم مما ذكرنا انه لا يجوز تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة كتعريف احد المتضايفين
بالآخر وكتعريف الزوج بالليس بفرد فان الفرد يساوي الزوج في المعرفة والجهالة على راي من يقول التقابل بينهما
تقابل الايجاب والسلب ومن يجعل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كان الزوج عنده اعرف ولا يكون تعريفا للشيء بنفسه سواء
كان الشيء نفس المعرف او جزءه كقولنا الحركة نقلة والانسان حيوان بشر ولا يكون تعريف الشيء بما هو اخفى منه سواء
كانت معرفته اخفى موقوفة على معرفة ذلك الشيء او لم يكن موقوفا عليها وسواء توقف عليها بمرتبة واحدة او بمراتب
فالاول مثل ان يقال الشمس كوكب نهاري فان النهار يعرف بالشمس لانه الوقت الذي يطلع فيه الشمس والثاني
ان يقال في تعريف ما يسمى انه زوج اول فان الزوج يعرف بالمنقسم بالمتساويين والمتساويين بالشيئين اللذين
لا يزيد احدهما على الآخر والشيئين بالاثنين والثالث مثل ان يقال في تعريف النار ركن يشبه بالنفس اي في
اللطافة وعدم الرؤية فان النفس اخفى عند العقل من النار واعلم ان كل واحد من هذه الاقسام سوى تحجير

اشد تعددا واتم اجمالا لان كل متاخر يشتمل على المتقدم في الغرض وزيادة لكن الاخص فان تعريف الشي بنفسه اخفى منه لا اخفى

ربما يكون اعرف في بعض الوجوه او ما اشبه اي بعض الناس ولا يمكن ان يكون الشي اعرف من نفسه في الوجوه **قال**

**وينبغي ان تقدم الاعم لشهرته وظهوره** اقول الخلل في التعريف قد يكون معنويا وقد يكون لفظيا وقد يكون

المشترك بين القسمين وكما فرغ من بيان القسم الاول شرع في بيان القسمين الاخيرين وقدم المشترك فقال ينبغي

ان تقدم مراعاة البحث في التعريف تقديم الجزء الاعم في الجزء الاخص لان مراعاة الكمية في قوعاة الذهن كان تعلق

العام اقرب حصولا في الذهن فيكون اعرف والمقصود في التعريف المعرفة فيكون تقديم الاعرف بهذا الوجه **قوله**

**وان يجتنب الى اخره** اشارة الى الاحتراز عن الخلل اللفظي اي ينبغي ان يجتنب عن استعمال الالفاظ الغريبة

اي الغير المشهورة وعن الالفاظ المجازية والمشتركة لعدم دلالتها على المقصود عند الصحة وينبغي ان يجتنب عن التكرار

اذ لا فائدة فيه سواء كان المكرر نفس المعرف كما تقول العدد كثرة مجتمعة من الوحدات او جزء منه كما تقول الانسان

حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يحمل على الجسم بالتضمن فذكر الجسم مرة اخرى يكون تكرارا الا اذا كان التكرار

لاجل ضرورة او لاجل حاجة فانه يجوز حينئذ اما الضرورة فموضعها لا يتم التعريف الا به كما في تعريف المضافات

فان كل المتضايفين لا يمكن ان تعقل بانفراده فيقتضي بالضرورة ان يشتمل على ذكر صاحبه لا ان يحد احدهما بالآخر

فانهما يعقلان معا بل بان يذكر السبب المقتضي لتضايفهما لحصوله في العقل معا ثم يذكر السبب ليحصل البيان بالتكرار

المراد نوع من نوعيهما كما تقول في تعريف الاب انه حيوان يتولد من نطفته آخر من نوعه من حيث كذلك اي من حيث

يتولد من نطفته آخر من نوعه فالحيوان هو الاب والآخر هو الابن والتولد سبب الاضافة وقولنا من حيث هو كذا

تكرار ضروري لانه الذي يفيد انتساب معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويخص المعنى بالاب لا بانه انسان

الى الاول وتتصف بالابوة من هذه الحيثية لا من حيث كونه انسانا او حيوانا فلولا التكرار لكان ذلك تعريفا للذات

المجردة عن حيثية الاضافة لا الموصوفة بها وكذلك في تعريف الجار انه ساكن دارا اخر الدار وحده بعينه حد

دار آخر من حيث هو كذلك وجوب خفي بسبب التضايف في تعريف المتضايفين قال ان الاضافات

لا يمكن تعريفها الا بالرسوم لان السبب خارج عن المسبب والتعريف بالخارج رسم واما التكرار الحاجي

مثل

مثل ما يقع في تعريف المركبات التي تكون مركبة من ذات الشي وعرض خاص له فان ذكر الشي تقع مادة في حد نفسه

وبازاء فصل عرضه الذاتي لو شيئا حل هذه العرض على حد كل موضوع ضرورة لمثال المشهور هاهنا الانف الافطس

فان الافطس لا يمكن ان يحد الا وذكر الانف لان الافطس تقعر يختص بالانف لا مطلق التقعر ولا الكائن

الساق التي فيها التقعر فطسا فقيل معنى قولنا انف افطس انف ولتقعر لا يكون ذكر التقعر الاخير لا انف فضاد

الانف مكررا في هذا التعريف ويجب هذا التكرار بضرورة في نفسه ولا يجوز تعريف كل واحد في العارض والمعروض

بكل من غير تكرار الاخرى ان السؤال لو وقع عن العارض وحده لم يكن حاجة الى التكرار ولكن لما كان السؤال واقعا

عن المعروض والعارض معا احتاج المجيب الى التكرار ليكون الجواب مطابقا للسؤال وكذلك جواب كل سؤال يشتمل

على التكرار كما يسأل عن حد بدن الانسان والحيوان فان المجيب يحتاج في جوابه الى ايراد حقيقة التكرار **قال الثاني**

**في اقسام المعرف الى اخره** اقول المعرف يجب ان يكون مساويا للمعرف اي يلزم من صدق كل واحد منهما صدق

الآخر لانه لو لم يكن كذلك لكان اما اخص من المعرف او اعم منه وكل واحد منهما لا يصلح للتعريف اما الاخص فلانه

لا يشتمل جميع افراد الماهية المحدودة فلا يكون التعريف جامعا ولان الاخص اخفى فلا يصلح للتعريف واما

الاعم فلانه يشتمل المحدود وغيره فلا يمنع عن غيره ادنى مراتب التعريف التمييز ثم المعرف اما ان يكون

داخلا اي المركب او خارجا عنه او مركبا من الداخل والخارج والاول ان كان جميع الاجزاء فهو الحد التام وان

كان بعض الاجزاء فهو الحد الناقص سواء كان التعريف بالفصل والجنس البعيد لتعريف الانسان بالجسم

الناطق او بالفصل وحده ان كان جوزنا التعريف بالمفرد كتعريف الانسان بالناطق لا يتناول جميع اجزاء الشي

ينافي كونه داخلا فيه فكيف يكون من اقسام لانا نقول المراد بجميع الاجزاء هاهنا مجموع الاجزاء المادية ومن الاجزاء

في الماهية الآخر منها فان قلت التعريف بجميع الاجزاء المادية ايضا لا يوجب تعدم مرجح قلت وجوب

تقدم مراتبه قد علم مما سبق فاستغنى بذلك عن ذكره مرة اخرى واما الثاني وهو ان يكون المعرف خارجا

فهو الرسم الناقص كالتعريف بالخاصة وشرط فيه كون الخارج لازما بينا واما الثالث فان كان المميز داخلا

والمشترك خارجا كالتعريف بالعرض العام والفصل فهو الحد الناقص وان كان بالعكس كالتعريف بالجنس والخاصة

كالرسم التام

فهو الرسم التام كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك او بالجسم الضاحك واعلم ان بعض هذه الاصطلاحات يخالف اصطلاح
المتاخرين اما اولا فلان المركب من الجنس القريب والخاصة ليس بتمام الحد وان سمي بالرسم التام في اصطلاحهم واما المركب
من الجنس البعيد والخاصة فهو الرسم الناقص في اصطلاح الكل وهو المتوسط في اصطلاح بعضهم وللمصنف يسميه
رسما ناقصا ايضا واما ثانيا فلانه يسمي المركب من العرض العام والفصل حدا ناقصا ولم يصطلح عليه الشيخ والامام
واكثر المتاخرين بل لم يعتبروا هذا القسم في التعريفات لان المقصود من التعريف اما التمييز او الاطلاع على ذاتيات
الشيء والعرض العام لا يفيد شيئا من ذلك لا يقال يخرج عن هذه الاقسام التعريف بالمثال كتعريف النفس بانه جوهر
نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة لانا نقول لا نسلم خروجه فان التعريف بالمثال تعريف بكون الشيء مشابها
لاخر في بعض من الصفات وذلك لا يمكن الا اذا كانت المشابهة خاصة مساوية له فيكون رسما قال واعترض عليه بان
مجموع اجزاء الشيء بعينه اقول ذكر الامام على التعريف تشكيكين الاول منهما ان يقال ان تعريف الماهية محال لان تعريفها
اما ان يكون بجميع اجزائها او ببعض اجزائها او بامر خارج عنها او بامر مركب من الداخل والخارج والكل محال اما
الاول فلان مجموع اجزاء الماهية نفس الماهية والمعرف له يجب ان يكون معلوما قبل المعرف فيكون معلوما قبل نفسه وقد تقدم
بطلانه واما الثاني فلان تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة تعريف بعض اجزائها فان كان ذلك البعض
هو المعرف لزم كون الشيء معرفا لنفسه وان كان غيره كان الجزء المعرف خارجا عنه ضرورة ان كل جزء خارج عن الجزء
فيكون من القسم الثالث وهو التعريف بالامر الخارج وهو ايضا محال لان الامر الخارجي انما يعرف الماهية اذا علم اختصاصه
بها لا مساواته التعريف بالوصف الذي لا يكون مختصا بالماهية والعلم باختصاص الوصف بها متوقف على تصورها
وعلى تصور كل ما عداها وكل واحد منهما محال لان الاول يوجب الدور لان تعريف الوصف اياها يتوقف على
تصورها الموقوف على تعريف الوصف اياها والثاني يستلزم تصور امور غير متناهية لان الامور المغايرة للماهية
غير متناهية واما القسم الرابع فلان المركب من الداخل والخارج خارج عن الماهية وقد تبين ان التعريف بالخارج فيكون
التعريف بالمركب منهما ايضا محالا وتوجيه الشك ان يقال ان التعريف محال لانه اما ان يكون المطلوب مشعورا
به او يكون غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه والا لزم تحصيل الحاصل وكل غير مشعور به ايضا يمتنع طلبه لان الذهن
يكون

43

يكون غافلا عنه فيمتنع توجه النفس نحو ما لم يخطر بالبال قال والجواب عن الاول انه ضعيف اقول اجاب المتاخرون
عن الاعتراض الاول بانا سلمنا لا نسلم امتناع التعريف بمجموع الاجزاء قوله لان مجموع اجزاء الشيء عينه ممنوع
لان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء
فان قيل كون مجموع اجزاء الماهية مغايرا لها لا يفيدكم المطلوب وهو جواز التوقف لمجموع الاجزاء لجواز ان يكون بعضها
معرفا لكل الماهية فلا يجوز تعريف الماهية بمجموع الاجزاء لاستلزامه الدور قلنا مجموع الاجزاء الماهية
يمتنع ان يكون معرفا لكل الماهية والا لزم التعريف بما علم متاخرا والى هذا الجواب اشار بقوله ومعرفا به
اي يمتنع ان يكون معرفا بكل الشيء وفيه نظر لانه تحاشى على السند ولان الخصم لم يدع جواز التعريف بجميع الاجزاء
مطلقا حتى يرد هذا السؤال قوله ومعرف الشيء ليس يجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا اي ولئن سلمنا
امتناع التعريف بمجموع الاجزاء لكن لا نسلم امتناع التعريف ببعض الاجزاء والقول بان معرف المجموع يجب ان يعرف
بعض الاجزاء ممنوع فان كل واحد من الاجزاء قد يكون غير صالح للتعريف او كان صالحا لمعرف آخر ويكون الكل
معتبرا الى المعرف فيعرف الكل من حيث هو كل دون الجزء وهذا التشكيك في الموجد والكل موجد
لاجزائه ممنوع فان موجد السرير ليس موجدا للخشب سلمناه ولكن لا نسلم امتناع التعريف بالوصف الخارجي
قوله الخارج انما يعرف اذا علم اختصاصه ممنوع فان التعريف بالخارجي انما يتوقف على كون الخارجي مختصا
بذلك الشيء وشاملا لجميع افراده لا على العلم بالاختصاص والشمول فانه اذا كان من الشيء ووضع المساوي لزوم
متى كان العلم بالوصف مستلزما للعلم بالموصوف وان لم يعرف اختصاصه به قال وهو ضعيف الى آخره اقول
الجواب الذي ذكره المتاخرون ضعيف عند المصنف اما قولهم الجزء متقدم بالطبع الى آخره فلانه يقتضي تقدم كل واحد
من الاجزاء لا يقتضي تقدم مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع حتى يلزم المغايرة بين الماهية والمجموع لان مجموع الاجزاء
مغاير لكل واحد منها فلا يلزم من تقدم كل واحد تقدم المجموع واما قوله معرف الشيء ليس يجب ان يعرف اولا
آخره فباطل ايضا لان جميع الاجزاء المادية والصورية لو كانت مجهولة كانت الماهية ايضا مجهولة ... على التوقف
وذلك لانها لو لم يكن معلومة لزم ان لا يفيد التحديد معرفة المحدود لان اقصى مراتب التحديد ان يكون بجميع

للاجزاء واما انه لم يستلزم معرفة جميع الاجزاء معرفة الماهية لم يكن الحد مفيدا ومستلزما لمعرفة المحدود ومنوطا في البطلان
والى ما ذكرنا اشار بقوله والا لم يفد التحديد وقوله حتى الجزء الصوري مرفوع عطفا على الاجزاء او بعض الشارحين
فسر قوله والا لم يفد التحديد بما هو ظاهر الفساد ويأباه لفظ الكتاب واما قوله لم يعرف الموصوف متوقفا على كون
الوصف المعرف ايلزم من تصوره تصوره فباطل للفائدة لو كفى في التعريف مجرد اللزوم المذكور لزم ان لا يكون
وهما اما الاستغناء عن التعريف او امتناع التعريف لان الوصف الخارجي لا يخلو اما ان يكون متصورا اذا التقدير
ان تصوره يستلزم الموصوف حيث لزم الاستغناء عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به لوجوب تقدم العلم
بالمعرف على العلم بالمعرف وفيه نظر لجواز ان يكون الوصف معلوما والموصوف مجهولا به فيكون معرفا به وايضا
لو صح لزم ان لا يعرف شيء اصلا لان هذا التوقف حاصل بعينه فيما ذكرتم وما نقل عن البعض من انه يجب ان يكون الاجزاء معلومة
دون المركب فلا يجدي نفعا في ذلك وفيه ما فيه بل الجواب ان الاجزاء على الانفراد كلها معلومة وللتحديد هو استحضارها
مجموعة بحيث يحصل صورة مطابقة للمحدود وكذا الرسم اذا كان مركبا واما المفرد فلا يفيد اولا فتور صحة الجواب
المذكور حكم ما هو الجواب الحق عنه وهو الذي ذكره الامام العلامة القاضي سراج الدين الارموي في بعض تصانيفه
وتقريره ان يقال لم لا يجوز تعريف الماهية بجميع الاجزاء قولكم لانه يلزم تعريف الشيء بنفسه قلنا لا نسلم لانه انما
يلزم ذلك ان لو كان تعريف الماهية بتصور مجموع من الاجزاء وليس كذلك فان المعرف هو استحضار مجموع تصورات
الاجزاء المعلومة على انفرادها بحيث يستلزم تصور المجموع الذي هو المحدود والتغاير بين مجموع التصورات وبين
تصور المجموع ظاهر ضرورة تقدم الاول على الثاني واذا كان كذلك لم يكن تعريف الماهية بمجموع اجزائها
بهذا المعنى الذي ذكرنا تعريفا للشيء بنفسه وهكذا نقول في التعريف الرسمي اذا كان مركبا لان الامور التي
تركب عنها الرسم معلوم على الانفراد فالتعريف بها هو استحضارها في الذهن بحيث يستلزم تصور المرسوم
وان لم يكن تصور الكنه حقيقة ولما لم يمكن هذا التعريف بالمفرد حال واما التعريف بالمفرد فلا يفيد سواء
كان فصلا او خاصة كالناطق والضاحك مثلا لانهما يدلان على شيء ما له نطق او ضحك وذلك الشيء مجهول المفهوم اعم
من ان يكون انسانا او غيره ومن شرط المعرف مساواته للمعرف فاخذ مجردا عما لا يفيد تصوره فضلا عن الشيء تاما عداه

قوله

وقال وهم الثاني الى آخره اقول هذا هو الجواب عن الشك الثاني وتقريره لم لا يجوز ان لا يكون المطلوب مشعورا به من كل وجه
قوله لان الذهن يكون غافلا عنه قلنا لا نسلم وانما يكون كذلك ان لو كان مشعورا به مطلقا اما اذا كان مشعورا به
ببعض اعتباراته دون بعض لم يكن الذهن غافلا عنه وامكن توجه الذهن نحوه فان قيل المطلوب ان كان
هو الوجه المشعور به كان طلبه طلبا للحاصل وان كان هو الوجه الغير المشعور به كان الذهن غافلا عنه مطلقا قلنا
ان المطلوب ليس هو احد الوجهين المتغايرين بل الشيء الذي له وجهان متغايران وهذا الشيء مشعور به من وجه دون وجه
وكل ما كان كذلك صح للقصد اليه طلبه فان الانسان يطلب حقيقة الملك وان لم يعلم منه الا كونه سماويا او منزلا للوحي
وكذا حقيقة الهندسة وان لم يعلم الا كونها نافعة او حجة للاكراد قال الثالث الى آخره اقول البسيط هاهنا ما لا يلتئم حقيقته
من عدة امور والمركب بخلافه فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره كواجب الوجود لا يحد اذ لا جزء له ولا يحد به اذ ليس
جزءا لشيء اخر والبسيط الذي يكون جزءا لغيره لا يحد لما تقدم لكن يجوز ان يحد به لانه لما كان جزءا لغيره امكن تحديد
ذلك الغير الا بذكره كالجوهر فانه ليس مركبا لكونه جنسا عاليا ولكنه جزء لما تحته من انواعه واما المركب الذي ليس جزءا
لغيره فيحد ولا يحد به كالانواع الاخيرة وما هو كذلك الانواع المتوسطة فاكد التام والناقص يختص بالمركب لاشتمالهما على جميع
الاجزاء او على بعضها وكذا الرسم التام لاشتماله على الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فهو التعريف بالخارج فيشتمل
المركب والبسيط جميعا لجواز ان يكون لكل واحد منهما لازم بين فيعرف به قال الفصل الثالث الى آخره لما فرغ
من احوال التأثر شرع في مباحث الدليل وبدأ بذكر انواعه ولما توقف معرفة ذلك على معرفة الدليل عرف الدليل
اولا بانه الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والمراد باللزوم هاهنا ما هو اعم من اللزوم العقلي والعادي ليندرج
فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كما ذهب اليه الشيخ الاشعري وقيل عليه انه تعريف دوري لان معناه انه يعرف
بالنسبة الى من يتوجه شيئا يسمى دليله وشيئا يسمى مدلوله ولكن لا يعرف ايهما الدليل ثم قالوا هذا التعريف يختص
بالقطعيات لان الظنيات لا تسمى علما وفيه نظر لانا لا نسلم ان الظن لا يسمى علما فان العلم بالتفسير الاعم يشتمل الظن
ايضا سلمناه لكن لا يلزم من ذلك اختصاص التعريف بالقطعيات لان الدليل الظني وان لم يكن العلم به اصلا لكن يمكن
ان يكون بحيث لو حصل العلم به حصل العلم بالمدلول واستلزام العلم به لا ينافي صدق الملازمة نعم لقائل ان يقول ان التعريف

غير جامع لانه يخرج عنه الدليل الدال على ملاحظة علته وايضا يخرج عنه الدليل الفاسد قوله فاما ان يستدل
بالكلي على الجزئي الى آخره اشارة الى حصر انواع الدليل في ثلاثة القياس والاستقراء والتمثيل وتقريره ان الاستدلال
بشيء على شيء فاما ان يستدل بثبوت الحكم لكل الافراد على ثبوته في بعض من الافراد وهو القياس كقولنا كل جسم
ممكن وكل ممكن محدث فاستدللنا بثبوت الحدوث لكل افراد الممكن على ثبوته للجسم الذي هو بعض افراده واما
ان يستدل بثبوت الحكم لكل افراد احد المتساويين على ثبوته في كل افراد الآخر وهو ايضا قياس كقولنا الانسان
متعجب وكل متعجب ضاحك واما ان يستدل بثبوت الحكم لبعض من الافراد على ثبوته في كلها وهو عكس الاول ويسمى
استقراء وهو قسمان تام وناقص فالتام هو ان يكون الحكم بتتبع الجزئيات كالحكم بان كل جسم متحيز لان الجسم اما حيوان
او نبات او جماد وكل واحد منها متحيز وهو يفيد العلم بالحقيقة وهو القياس المقسم والناقص ما يكون الحكم بتتبع
في بعض الجزئيات كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الدواب والطيور وسائر الحيوانات كذلك
وهذا لا يفيد اليقين لاحتمال ان يكون من افراد المتروك بخلاف سائر الافراد كالتمساح فانه لا يحرك فكه الاسفل
عند المضغ واما ان يستدل بثبوت الحكم في بعض الافراد على ثبوته في البعض الآخر لا بتمامه للعلة وهو التمثيل
عند المنطقيين والقياس في عرف الفقهاء كقولنا السماء متشكل فيكون حادثا كالبيت والنبيذ مسكر فيكون
حراما كالخمر والجزئي الاول اعني المقيس عليه يسمى اصلا والجزئي الثاني اعني المقيس يسمى فرعا والعام المشترك
يسمى جامعا والجامع لما تعسر اثباته على كونه علة لذلك الحكم وهو ثلاثة انواع ثم بعض طرق منها الدوران وهو ان يحدث
الحكم بحدوث الوصف وينعدم بعدمه وطريقه ان تعال الحكم دار مع المشترك وجودا وعدما والدوران لشيء مع الشيء
يدل على ان المدار علة للدائر على ما يتبين في علم النظر ومنها السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل
وابطال بعضها لتعيين الباقي للعلية كما يقال علة الحكم اما معنى المشترك او معنى آخر لكن الثاني باطل بالدليل كذا
فتعين الاول ولا يخفى ان كلا من هذين الطريقين لا يفيد اليقين ومنها المناسبة كتعليل تحريم الخمر بالاسكار
ومنها الاجماع والايماء الى غير ذلك من المسائل المذكورة في اصول الفقه قال الثاني في القياس واقسامه الى
آخره اقول لما فرغ من تقسيم الحجة الى الانواع المذكورة شرع في تعريف القياس وذكر اقسامه وعرفه بانه

قول



قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والمراد بالقول اعم من ان يكون ملفوظا او معقولا ليندرج فيه القياس
المعقول والمسموع والمراد من الاقوال القضايا واحترز بها عن القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وسائر لوازمها وانما
لم نقل من مقدمات حتى لا يلزم الدور وبقولنا متى سلمت ولم نقل مسلمة ليدخل فيه القياس الصادق المقدمات والكاذبها
وان لم تكن صادقة لكنها بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حجر لانه لو سلم مقدمتاه
لزم منهما كل انسان حجر والمراد باللزوم ما هو اعم من اليقيني وغيره ليندرج فيها القياس الكامل وغيره قوله
لذاته اي لذات القول احتراز عما يلزم النتيجة لا لذاته بل بواسطة مقدمة اخرى وهي اما لازمة لاحدى المقدمتين
او اجنبية عنها اما الاول فكقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر لكن بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو قولنا كل ما يوجب
ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ولم يرد على ذلك بيان الشكل الثاني بعكس الكبرى لانه قد يتغير الواسطة بتغير
حدود القياس والعكس المستقيم لا يتغير واما الاجنبية فكما في قياس المساواة وهي قولنا ا مساو لب وب مساو
لج فانه يلزم منه ا مساو لج ولكن لا لذاته هذا التأليف وهيئته بل بواسطة مقدمة اجنبية متى ضممنا الى الصغرى
وهي قولنا كل مساو لمساو لج مساو لج لان ب لما كان مساويا لج لزم بالضرورة ان يكون كل ما كان مساويا لب مساويا
لج فاذا ضممناه الى الصغرى انتج بالذات قولنا ا مساو لج وقيل في بيان استلزام قياس المساواة لزوم منه
لذاته قولنا ا مساو لمساوي ج واذا ضممناه الى قولنا كل مساو لمساوي ج فهو مساو لج انتج النتيجة وفيه نظر
لان لزوم ان ا مساو لمساوي ج من المقدمتين ليس ايضا بالذات وكما يجري في قياس المساواة قولنا ا ملزوم
لب وب ملزوم لج وقولنا ا جزء لب وب جزء لج قوله قول آخر يعني ان النتيجة مغايرة لكل واحد من تلك الاقوال
المذكورة في القياس وهو احتراز عن استلزام مجموع قضيتين كل واحد منهما فان ذلك لا يسمى قياسا لان هذا التعريف
غير جامع لان القدر الاخير يخرج القياس الاستثنائي الذي وضع فيه المقدم فان النتيجة فيه عين التالي المذكور في القياس
وايضا يخرج بعض القياسات من قرائنه كقولنا كل ج ب وكل ب ج لان نتيجته وهي قولنا كل ج ب مذكورة في القياس
لانا نجيب بان النتيجة مغايرة لكونها قضية ولذلك يحتمل الصدق والكذب وعلى التالي مع [illegible] فان القياس

ثم

من شرط ان نعد شيئا ... وهذا ليس كذلك قوله وسواء كان يشتمل النتيجة الى آخره اشارة الى بيان اصناف القياس

وتحريره ان القياس على قسمين اقتراني واستثنائي لان النتيجة او نقيضها لا يخلو من ان يكون مذكورا فيه بالفعل او لا يكون

شيء منهما مذكورا والاول هو القياس الاستثنائي والثاني هو الذي يسمى [illegible] الاستثنائي كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان

لكنه انسان ينتج انه حيوان والنتيجة هي قولنا هو حيوان مذكور بالفعل وان قلنا لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان

وهو نقيض النتيجة وهو قولنا هذا انسان مذكور بالفعل فان قلت الحكم بان النتيجة مذكورة في القياس الاستثنائي يناقض

ما تقدم من الحكم بمغايرة النتيجة للمقدمتين قلت النتيجة هو المطلوب بالذات وتخالفهما بالعوارض فيجب ان يكونها

مذكورة اريد به الاول وحينئذ حكم بالمغايرة اريد الثاني وما قيل من ان المراد بالمذكور لفظ النتيجة فضعيف [illegible] مثال

[illegible] الثاني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ينتج ان العالم حادث فقولنا العالم حادث ليس مذكورا فيه بالفعل

وان كان مذكورا في الكبرى بالقوة قال والاول يسمى استثنائيا والثاني اقترانيا الى آخره اقول القياس الاستثنائي

يتركب من مقدمتين احداهما شرطية ومن التي يتحقق عند حذف [illegible] ادوات الحصر فالاخرى استثنائية وهي التي

يدل على وضع احد جزئي الشرطية او رفع احد جزئي الشرطية اما متصلة واما منفصلة والمتصلة هي التي

يحكم فيها بصدق قضية على تقدير اخرى اما لزوما كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان واما اتفاقا كقولنا ان كان

الانسان ناطقا فالحمار ناهق [illegible] الاتفاق [illegible] لم [illegible] العلوم لم يذكرها والمنفصلة هي التي يحكم فيها

بالمعاندة في الصدق فقط وتسمى مانعة الجمع كقولنا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا او يحكم فيها بالمعاندة في الكذب

فقط وتسمى مانعة الخلو كقولنا زيد اما في البحر او لا يغرق او بالمعاندة في الصدق والكذب معا وتسمى حقيقية كقولنا اما ان

يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا والجزء الاول من الشرطية يسمى مقدما والثاني تاليا اذا تقرر هذا فنقول

القياس الاستثنائي ان كانت شرطيته متصلة فشرط انتاجه ان يكون الاستثناء لعين الملزوم وهو المقدم

لينتج عين التالي او لنقيض اللازم لينتج نقيض المقدم لان وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم وعدم اللازم

عدم الملزوم فالاول كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان والثاني كقولنا في المثال

المذكور لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان ولا استثناء نقيض المقدم وعين التالي فلا ينتجان شيئا لاحتمال كونه

الثاني

46

الثاني اعم من المقدم كما في المثال المذكور ولا يلزم من استثناء الخاص استثناء العام ولا من وجود العام وجود الخاص وان

[illegible] استثنائي المنفصل فان كانت المنفصلة حقيقية فوضع كل جزء من المقدم والتالي ينتج رفع الآخر وكذا رفع

كل جزء منهما ينتج وضع الآخر لما بينهما تجاذب وان كانت مانعة الجمع فوضع احدهما ينتج رفع الآخر واما رفع احدهما فلا ينتج

وضع الآخر لجواز ارتفاعهما معا وان كانت مانعة الخلو فرفع كل واحد منهما ينتج وضع الآخر واما وضع احدهما فلا ينتج

رفع الآخر لجواز اجتماعهما معا ولنرجع الى المتن قوله او بوجود احد المتعاندين اي يستدل بوجود احد المتعاندين

على عدم معاندة الآخر وهذا انما يكون اذا كانت المنفصلة حقيقية او مانعة الجمع قوله او بعدمه اي بعدم

احد المتعاندين على وجود المعاند الآخر وهذا انما يكون اذا كانت حقيقية او مانعة الخلو قوله والحق عطف

على المقدمة حالمه اي يكون مشتملا على مقدمة اخرى يدل على وضع الملزوم اي استثناء عين المقدم في اللزومية او على

وضع المعاند مطلقا اي في الصدق والكذب والباقي واضح مما تقدم قال والباقي على اربعة اوجه الى آخره

اقول القياس الاقتراني على اربعة اقسام لانه لما كانت نسبة محمول المطلوب الى موضوعه مجهولة لا بد من امر ثالث

يكون متوسطا بينهما ويكون له الى كل واحد من طرفي المطلوب نسبة ويسمى ذلك الثالث حدا اوسط لتوسطه بين طرفي

المطلوب والحد ما ينحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول في المقدمة الحملية والمقدم والتالي في المقدمة الشرطية

فاذن لا بد في القياس الاقتراني من مقدمتين وحدوده ثلثة الاوسط وطرفي النتيجة اعني المحكوم عليه والمحكوم به

والمحكوم عليه يسمى الحد الاصغر والمحكوم به يسمى الحد الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى صغرى والتي فيها الاكبر تسمى

كبرى كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم فالانسان هو الحد الاصغر والحيوان هو الحد الاوسط

والجسم الاكبر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى وقولنا كل حيوان جسم هو الكبرى واما نفس [illegible] فحصل الهيئة

الحاصلة من وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين اعني الاصغر والاكبر تسمى شكلا وهو اربع لان الحد الاوسط

ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا

فيهما فهو الشكل الثالث وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع واقتران الصغرى بالكبرى

يسمى ضربا وقرينة والقول اللازم يسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه فان [illegible]

المطلوب او لم تؤلف لكن ما يدل عليه ويستلزمه فاحفظ ذلك فهو المطلوب والقائم القياس فهو النتيجة قال الاول
ان تستدل الى آخره اقول كل شكل من الاشكال الاربعة اذا ركب مقدمتاه حصل له باعتبار الكم والكيف
ستة عشر ضربا لان الصغرى اما ان تكون موجبة كلية او جزئية او سالبة كلية او جزئية وعلى هذه التقادير الاربع الكبرى
ايضا لا يخلو من هذه الاقسام الاربعة وحصول الاربعة في نفسها ستة عشر لكن ليس كلها منتجا بل بعضها
عقيم لانه يشترط في انتاج كل شكل ما يوجب سقوط بعضها اما الشكل الاول فشرط انتاجه امران احدهما ايجاب
الصغرى والا لم يندرج الاصغر في الاوسط فلم يحصل وبسبب هذا الشرط يسقط ثمانية اضرب وهي السالبتان
مع المحصورات الاربع والثاني كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية احتمل ان يكون الامر الذي حكم به على الاصغر غير
الذي حكم به على الاكبر فلا يتحد الاوسط وبسبب هذا الشرط سقط اربع اخرى وهي الجزئيتان مع الموجبتين
فبقي اربعة اضرب الاول من موجبتين كليتين كقولنا كل ج ب وكل ب ا والبرهان نصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق
الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط الثاني من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا والبرهان
بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل الاوسط والثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى كقولنا
بعض ج ب ولا شيء من ب ا والبرهان بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل الاوسط قال على
صدق الاكبر الى آخره اشارة الى نتائج الضروب الاربعة اي يستدل بما ذكرنا على صدق نتيجة الضرب الاول
موجبة كلية والبرهان نقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر وينتج الثاني موجبة جزئية والبرهان نقوله او بعض
اي صدق الاكبر على بعض الاصغر وينتج الثالث سالبة كلية والبرهان نقوله او سلبه عن كله اي سلب الاكبر عن
كل الاصغر وينتج الرابع سالبة جزئية والبرهان نقوله او بعضه اي سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال الثاني
ان تستدل بصدق الاوسط الى آخره اقول الشكل الثاني شرط انتاجه امران احدهما اختلاف مقدمتيه
بالايجاب والسلب والثاني كلية الكبرى لانه لو انتفى احد الامرين لحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج
النتيجة تارة والسلب اخرى وهو معنى للعقم والنظر في المواد يحقق ما ذكرنا فسقط اثنا عشر ضربا
لانه باعتبار الاول سقط الموجبة الكلية مع مثلها ومع الجزئية والجزئية مع مثلها ومع الكلية والسالبة
الكلية

الكلية مع سلبها ومع الجزئية والسالبة الجزئية مع مثلها ومع الكلية وذلك ثمانية وباعتبار الثاني تسقط اربعة
وهي الموجبة الجزئية الكبرى مع السالبتين والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين فبقي اربعة اضرب الاول من كليتين
والصغرى موجبة كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب والبرهان نقوله لصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر
والثاني عكسه اي من كليتين والكبرى موجبة كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب وينتج كل واحد منهما سالبة كلية والبرهان نقوله على ب
الضرب الثالث موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب والبرهان نقوله
لصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلبه عن كل الاكبر الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى
كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب والبرهان نقوله او سلبه اي سلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر
وكل واحد من هذين الضربين ينتج سالبة جزئية والبرهان نقوله على سلب الاكبر اي يستدل بما ذكرنا من الضرب
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال وذلك بشرط ان يتحد زمان القضيتين بالايجاب او يكون احديهما اقول
هذا اشارة الى شرط آخر لانتاج هذا الشكل بحسب الجهة وهو احد الامرين الاول ان يحكم فيه بثبوت الاوسط
لاحد الطرفين في الوقت الذي حكم فيه بسلبه عن الطرف الآخر الثاني ان يكون احدى المقدمتين ضرورية سواء كانت
ضرورية اولا وسواء كانت ذاتية او وصفية اذا المطلقتان والوقتيتان ايضا لا ينتجان في هذا الشكل فقولنا
كل ج ب في هذا الوقت المعين ولا شيء من ا ب في غير ذلك الوقت لا ينتج اذ يصدق كل انسان حيوان
الثاني لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس حيوان دائما ولا شيء من الانسان بحيوان دائما واما اشتراط احدهما
لانه لولا ذلك لم يحصل الانتاج لصدق قولنا لا شيء ... وقت التربيع وكل قمر منخسف وقت حيلولة
الارض بينه وبين الشمس مع انه لا يصدق النتيجة وهي قولنا لا شيء ... واعلم ان هذا الشرط
لا يكفي في الانتاج لانه يوجد ولا انتاج في الممكنة مع الدائمة مثلا لصدق قولنا لا شيء ... ما يسمى حاكما
وكل ... بالامكان مع كذب قولنا لا شيء ... اللهم الا ان يخص ذلك بانتاج الفعليتين
قال الثالث ان تستدل بصدق الطرفين الى آخره اقول شرط انتاج الشكل الثالث امران احدهما ايجاب
الصغرى لصدق قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان مع كذب النتيجة والثاني كلية احديهما لاحتمال

حتشه الاوسط للطرفين كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الفرس حيوان لكذب النتيجة ومع اعتبار الشرطين يسقط
عشرة اضرب ثمانية للاول واثنان للثاني فيبقى ستة اضرب الاول من موجبتين كليتين كقولنا كل ج ب وكل ج ا
ينتج بعض ب ا او كليتين اشار بقوله يصدق الطرفين على كل الاوسط والثاني من موجبتين والصغرى جزئية
والثالث من موجبتين والكبرى جزئية واليهما اشار بقوله او احدهما عليه ومن الآخر على بعضه اي يصدق احد
الطرفين على كل من الاوسط وصدق الطرف الآخر على بعض الاوسط وسائر هذه الضروب موجبة
جزئية واليه اشار بقوله على صدق الاكبر على بعض الاصغر الضرب الرابع من كليتين والكبرى سالبة كقولنا
كل ج ب ولا شيء من ج د واليه اشار بقوله او بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط
الخامس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى واليه اشار بقوله او بعضه اي سلب الاكبر عن بعض الاوسط
السادس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى واليه اشار بقوله او بصدقه على بعضه وسلب الاكبر عن كله
اي يصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط ونتائج هذه الضروب الثلثة سالبة جزئية
واليها اشار بقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال الرابع ان [illegible] يصدق من الضروب الخمسة
اقول شرط انتاج الشكل الرابع بحسب الكيف والكم ان لا يجتمع فيه الخستان اعني السلب والجزئية لا في مقدمتيه ولا في مقدمة واحدة الا في صورة
الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه يجب ان تكون الكبرى سالبة كلية لانه لولا ذلك لزم الاختلاف الموجب
للعقم كما لنظر في المواد تحقق ويلزم من ذلك كون ضروبه الناتجة خمسة لانه سقط بواسطة الشرط الاول
لعدم انتاج الخستين ثلثة ضروب وبعدم عشر اضرب وبواسطة الشرط الثاني ضرب واحد فبقي خمسة الاول
من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان ينتج بعض الحيوان ناطق واليه اشار بقوله
يصدق الاصغر على كل الاوسط وصدقه اي صدق الاوسط على كل الاكبر الثاني من موجبتين والكبرى جزئية
ينتج كالاول والمثال ما واليه اشار بقوله او بعضه اي او صدق الاوسط على بعض الاكبر والى نتيجتهما
اشار بقوله على صدق الاكبر على بعض الاصغر الثالث من كليتين والكبرى سالبة جزئية كقولنا كل انسان حيوان
ولا شيء من الفرس بانسان ينتج بعض الحيوان ليس بفرس الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى





ينتج سالبة جزئية والمثال ما تقدم الى هذين الضربين مع نتيجتهما اشار بقوله او يصدقه على كل او بعض الى آخره
فقوله يصدقه على كله اي يصدق الاصغر على كل الاوسط وهو اشارة الى الصغرى الضرب الثالث وقوله او بعضها
اي بعض الاوسط وهو اشارة الى الصغرى اي الصغرى الضرب الرابع وقوله وسلبه الاوسط عن كل الاكبر اشارة
الى كبرى الضربين وقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اشارة الى نتيجتهما الخامس من كليتين والصغرى سالبة
كلية ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل ناطق انسان ينتج ليس بعض الفرس بناطق والى هذا
الضرب مع نتيجته اشار بقوله او سلبه الاصغر عن كل الاوسط الى آخره واذا استحضرت ما ذكرناه تمكن لك
القواعد المنتجة بلغ وعشرون ان يرجع منها استثنائية قسمان من الاستثنائي المتصل احدهما ما وضع فيه المقدم
والآخر ما رفع فيه التالي وقسمان من المنفصل احدهما ما يشتمل على وضع احد المتعاندين والآخر على رفعه
والبواقي اقترانية قال الثالث في لواحق القياس الى آخره اقول الدليل ينقسم من جهة مادته الى عقلي ونقلي
وكل منهما فالاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن حادث والثاني كقولنا تارك المأمور عاص وكل عاص
يستحق النار والثالث قولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية وقد قيل ان النقلي المحض يستحيل
وجوده لان الاخبار الصادرة عن شخص انما تفيد العلم اذا علم صدقه وذلك لا يثبت بالنقل وفيه نظر
لان المعنى من النقلي ما يكون صدق مقدمته مستفادا من الشرع ولا استحالة في ان يكون جميع مقدمات الدليل
بهذه الحيثية وكون العلم بصدق الشارع عقليا لا ينافي ذلك نعم افادته النقلي موقوف على العلم بصدق
الشارع ثم مقدمات الدليل اما ان تكون يقينية او ظنية او مشهورة او مشبهة بالمحسوسات او بالمشهورات
مع انها لا تكون كذلك وان كان يقيني المقدمات فهو البرهان ويعرف بانه قياس مؤلف من مقدمات يقينية
تعتقد لانتاج يقيني واليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وان كان ظني المقدمات
فهو القياس الخطابي كقولنا زيد يطوف في الليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق وفيه اشارة الى ان
وان كان مشهور المقدمات ولم يفد جزما فهو الخطابي ايضا وغايته افادة العوام القاصرين عن
ادراك البرهان وان افاد جزما فهو القياس الجدلي وغايته الزام الخصم وان كان مشبها بالمشهورات فهو المغالطي

ثم ان ادعى المشابهة اليقينية فهو السفسطة وان لم يدع المشابهة اليقينية فهو الشغب والسوفسطائي بازاء
الحكيم والمشاغب بازاء الجدلي وقد يضبط هذه الاقسام بوجه آخر وهو انا ان نعتبر تصديقها جازما او غير
جازم والثاني الخطابة والاول ان اعتبر كونه حقا وكان كذلك في نفس الامر فهو البرهان وان لم يكن
كذلك فهو السفسطة وان لم يعتبر كونه حقا فان اعتبر عموم اعتراف الناس او الخصم بعد فانه وكان
كذلك فهو الجدل وان لم يكن كذلك فهو الشغب [illegible] وان لم يعتبر الاعتراف فلا يكون ذلك حجة على الغير والشعر
هو السفسطة تحت صنفه [illegible] واما ما ذكره المصنف فليس بجيد لان الجدل نحو [illegible] الى كان
ليس واقعا على الوجه المذكور وهو ان يكون حقا [illegible] او مسلمة عند الخصم كما كان في عهد المتقدم
بل على وجه آخر كما مر تحريره **قال والمبادي المعتبرة الى آخره** اقول لما ذكر ان مقدمات البرهان يقينية شرع
في اقسام اليقينيات وهي ستة لان الحاكم بصدق القضايا اليقينية اما ان يكون هو العقل او الحس او المركب
منهما لانحصار المدارك في الحس والعقل فان كان الحاكم هو العقل فلا يخلو اما ان يكون حكم العقل بمجرد
تصور الطرفين او بواسطة [illegible] الذهن ولا تغيب عنه عند تصور الطرفين [illegible] فان كان الاول
يسمى بالاوليات [illegible] كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء وليس [illegible] شهادة
الحس اذ الحس لا يدرك الكليات وان كان الثاني فهو القضايا الفطرية القياس وتسمى قضايا قياساتها
معها كقولنا الاربعة زوج فان من تصور الاربعة والزوج حكم في الحال انها زوج لانه يتصور في الحال
انها منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين فهو زوج وهو حاضر في الذهن [illegible] عند تصورهما وان كان الحاكم
هو الحس فهو المشاهدات والحسيات كحكمنا بان النار حارة والشمس مضيئة ولقائل ان يقول
ان الحس انما يدرك ان هذه النار حارة وهذه الشمس مضيئة واما الكلي فالحاكم فيه العقل لا الحس
وان كان مركبا من الحس والعقل فله اقسام لان الحس اما حس السمع او غيره فان كان حس السمع فهو المتواترات
وهي القضايا يحكم العقل بها بواسطة السماع من جمع كثير احال العقل تواطؤهم على الكذب اذا علم
انتهاء الاخبار الى المشاهدة [illegible] كعلمنا بوجود مكة وبغداد [illegible]

اخبار

49

اخبار واحاد وجماعة امكن كذبهم والخطاء على المعقولات وان كان غير حس السمع فاما ان يحتاج العقل في الجزم
الى تكرر المشاهدة او لا يحتاج بل يكفي المشاهدة مرة او مرتين فالذي يحتاج فيه الى ذلك هو المجربات كحكمنا
بان شرب السقمونيا يوجب الاسهال لما شاهدنا من تسلط الاسهال عليه مرارا كثيرة ولا بد فيه من قياس خفي وهو انه
لو كان اتفاقيا لما كان دائما او اكثريا والذي لا يحتاج فيه الى تكرير المشاهدة هو الحدسيات كالحكم بان نور القمر
مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته النورية بحسب قربه وبعده عنها [illegible] وعلم الحساب فيه — بحسب
[illegible] والحدس سرعة انتقال الذهن من المبادي الى المطالب والفرق بين التجربة والحدس [illegible]
بجعل المشاهدات [illegible] والتجربة [illegible] الى المشاهدة قياسا خفيا يحكم العقل بسببه واما الفرق
بين التجربة والحدس فهو ان القياس المفيد للجزم في الحدسيات [illegible] والتجربة [illegible]
ان التجربة [illegible]
التجربيات وليس [illegible] **واما الظنيات فمقدمات يحكم بها العقل الى آخره** اقول لما
فرغ من اليقينيات التي هي مقدمات البرهان شرع في غير اليقينيات التي هي مبادي غيره ومن الظنيات
الاولى الظنيات وهي القضايا التي يحكم بها العقل حكما راجحا غير جازم [illegible] التيقن
النقيض والجهل المركب والمرجوح [illegible] المشكوك والموهوم والثاني المشهورات وهي القضايا التي يعترف بها الناس — يعرفها
اما لمصلحة عامة وتسمى آراء محمودة كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او لرقة كقولنا مساواة الفقراء محمودة
ومراعاة الضعفاء واجبة او لحمية وللنفوس كقولنا كشف العورة في المحافل مذموم ومحافظة اهل السنة لازم
او لعادة كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند وعدم قبحه عند غيرهم او لاستقراء كقولنا الملك الفقير
ظالم والفرق بين المشهورات والاوليات ان الاوليات يكفي فيها تصور الطرفين واما المشهورات فيحتاج الى امر
ما عداهما والمشهور قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا فان المشهور انما يقابله الشنيع لا الكاذب
فان قدرته تعالى على كل شيء مشهور وانكاره شنيع وليس بكاذب فانه حق لا يقدر على المحالات وكذلك
قبح ذبح الحيوانات عند قوم فان انكاره شنيع مع ان [illegible] فاعلم انه قد [illegible]

من كلام بعض المتأخرين ان المشهورات نوع من الظنيات لانه قال سبب الظن اما المشهورات وتسمى المشهورات ومقبولات
ممن يوثق بصدقه وتسمى منقولات واما عند المحققين فانها ليست من الظنيات لانها قد لا يقبل بكونها
المالكين الوهميات وهي قضايا تحكم بها الوهم في المعقولات الصرفة قياسا لها على المحسوسات والوهميات
مبادي المغالطة كالحكم بان كل موجود في جهة وان وراء العالم فضاء لا متناهي وبالوهم قوة جسمانية
تدرك معاني الجزئية وحكمها في المعقولات الصرفة كاذب لانها لا يدركها واما في المحسوسات فقد يكون
صادقا اذا شهد له العقل كالحكم بان هذين الجسمين لا يوجدان في مكان واحد في وقت واحد فان العقل عاد
في حكمه بان الجسمين مطلقا لا يوجدان في مكان الرابع في المخيلات وهي القضايا التي تتأثر النفس
عنها وروده عليها بقبض او بسط واما تذكر لترغيب النفس في شي او تنفيرها عنه سواء كانت صادقة او كاذبة
كما يقال للخمر انها ياقوتة سيالة وللمطبوخ المهمل انه شراب مروق صاف فيرغب في شربها والعسل انها
مرة مقيئة فينقبض عنه النفس والمخيلات مواد القياس الشعري واكثر استعمالها يكون فيه وقد يستعمل
في المغالطات اذا ادرجت اتباعه التصديق لتوفر النفس على القبائض او انبساطها الخامس المسلمات
التي تسلم عليها او غيرها كتسليم الفقهاء كون الاجماع حجة الساسي المقبولات بما ممن يوثق بصدقهم كالانبياء
والعلماء قال الثالثة ما روي نقلا ممن عرف صدقه الى آخره اقول لما فرغ من ذكر الحجج العقلية شرع في الحجج
النقلية وهي ما روي نقلا ممن عرف صدقه وهم الانبياء عليهم السلام لانهم ادعوا الرسالة واظهروا المعجز على
وفق الدعوى وذلك يدل عقلا على صدقهم كما سيأتي في بحث النبوات وقوله عقلا متعلق على احتياجه
بكون العلم بصدقهم مستفادا من النقل والا لزم الدور واعلم ان الدليل النقلي لا يفيد اليقين
الا عند تحقق امور عشرة احدها ان يكون النقل الينا متواترا وقد تقدم معنى التواتر وثانيها عصمة
رواة العربية من اللغة والتصريف والنحو في الالحان لانهم فيما رووه وثالثها عدم وقوع اللحن من العرب
فيما رووه عنهم اعرابا وتصريفا اذ مع احتمال اللحن يمتنع الجزم وهذا الشرط لم يذكره المصنف صريحا
لكن يمكن استخراجه من قوله عصمة رواة العربية لان رواة العربية انما رووها على ادعاء انها صحيحة لا لحن

فيها



فيها النص بحيث يلحن ما جاء مخالفا لها واذا كانوا معصومين على الكذب في هذه الدعوى والنقل لزم بالضرورة
عدم وقوع اللحن فيما رووه والباقي ظاهر الى العاشر وهو عدم المعارض العقلي فانه لو قام دليل
عقلي على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي امتنع العمل بالنقلي بل يجب حمل الدليل العقلي وحمله
على الظاهر كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه لا يدل على انه مستقر على العرش والدليل العقلي ينفيه
لاستحالة كونه جسمانيا لان الاجسام كلها حادثة وانما يمتنع العمل بهما لاستحالة اجتماع النقيضين
وكذا اعتقاد نفيه لاستحالة ارتفاع النقيضين وكذا اعتقاده يلزم مقتضى النقلي دون العقلي
لان العقل اصل النقل لما تقدم فلو رجحنا النقل على العقل لزم تكذيب الاصل لاجل تصديق الفرع
وهو محال لان تكذيب الاصل يستلزم تكذيب الفرع فيلزم تكذيب الفرع على تقدير تصديقه هذا خلف
فيتعين العمل بالعقل وتاويل النقل او تفويض الامر الى الله تعالى كما هو مذهب كثير من السلف قال
الفصل الرابع في احكام النظر اقول لما فرغ من انواع النظر مادته وصورته شرع
في احكامه وفي هذا الفصل ثلاثة مباحث لان النظر اما ان يعتبر بالنسبة الى العلم او لا وعلى الاول فاما ان يكون في حصوله
او لا وعلى الثاني لوجوده الحث الاول في افادة العلم والمنقول عن ان النظر الصحيح مادته
وصورته يفيد العلم والسمنية انكروا هذا النظر مطلقا والمهندسون اعترفوا به في العدديات
والهندسيات وانكروه في الالهيات وزعموا ان المطلوب فيها هو الاخذ بالاخلق والاولى استدل المصنف
على المذهب الحق بوجهين الاول يدل على افادته اذا كان استعمالا والثاني على افادته اذا كان امرا آخر
اما الاول فلانا نعلم ضرورة ان من كان عالما بالملازمة بين الشيئين ثم علم وجود الملزوم علم بالضرورة
وجود اللازم واذا علم عدم اللازم علم عدم الملزوم والا لم يكن الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما
واذا كان كذلك فقد افاد النظر العلم وانكار ذلك مكابرة وعناد واما الثاني فهو ان من علم
ان العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر فقد علم بالضرورة ان العالم له مؤثر قال احتج السمنية بوجوه
الى آخره اقول هذه وجوه ثلاثة تمسك بها السمنية الاول منها ان النظر لو افاد العلم فذلك العلم

الاول حاصل

الحاصل عقيبه اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل لانا كثيرا ما نتشكك في النظر خطأ في اعتقاده
ولو كان ضروريا لما كان كذلك اذ الضروري لا يمكن انفكاكه والثاني ايضا محال والا لافتقر الى نظر في الكلام
في لازم النظر الثاني الى متعين كالكلام في لازم النظر الاول بان يقال الحاصل عقيبه اما ضروري وهو محال
كما تقدم واما نظري وهو ايضا محال والا لافتقر الى نظر آخر ولزم التسلسل وللوجه الثاني ان المطلوب
من النظر اما ان يكون حاصلا او لا واما ما كان لا يفيد النظر العلم اما اذا كان حاصلا فلامتناع طلب
واما اذا لم يكن حاصلا فلانه اذا حصل لنا لا يمكن ان نعرف ان الحاصل مطلوبه لعدم الشعور به وفيه نظر لان
عدم العلم بحصول المطلوب لا يستلزم عدم حصول المطلوب حتى يلزم عدم افادته العلم اذ العلم بالشيء
لا يستلزم الشعور بالعلم والوجه الثالث ان العلم بالمفيد حتى لا يحصل دفعة في الذهن بدليل ان نجلو انفسنا
انا متى توجهنا نحو استحضار مقدمته تتعذر علينا في تلك الحالة التوجه نحو استحضار مقدمته الاخرى فاذا كانتا
في الذهن بالتالي مفترقتين وحاصلتين وذلك غير مستلزم للمطلوب فالفكر لا يفيد العلم والجواب عن الوجه الاول
انا نختار ان العلم الحاصل عقيب النظر ضروري على معنى انه لازم من المقدمات الضرورية المرتبة
بالترتيب الخاص المنتج ومن المعلوم ان لازم الضروري بهذا التفسير ضروري قولكم قد يظهر للناظر
خطاؤه ما اعتقده قلنا ان عنيتم ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح فهو ممنوع فان من اتى بالنظر
الصحيح على الوجه المذكور استحال ان يتطرق الخطأ اليه وان عنيتم ظهور الخطأ بعد النظر الفاسد
فهو مسلم ولا يلزم منه انه لا يفيد العلم واعلم ان قول المصنف ان العلم باستلزام المقدمتين
ضروري غير صادق عن الاشكال لانه ان اراد بالضروري هنهنا ما لا يحتاج فيه الى طلب وكسب كما هو المتعارف
فظاهر ان العلم بالنتيجة ليس كذلك وان اراد به ما يلزم من المقدمات الضرورية او المنتهية اليها
وان احتيج الى طلب فالعلم باستلزام المقدمتين للنتيجة ليس كذلك فالاولى ان يقال في الجواب لو
عنيتم بالعلم الحاصل عقيب النظر العلم بالنتيجة فنختار انه نظري ولا نسلم لزوم التسلسل لانه لا
يفتقر الى نظر النظر المستلزم له وان عنيتم به العلم بافادة المقدمتين النتيجة فنختار انه ضروري

ستما

51

ستما في الشكل الاول والقياس الاستثنائي والجواب عن الوجه الثاني منع قوله فلم ان المطلوب اذا حصل لا يعرف
انه مطلوب فان كل واحد من المحكوم عليه وبه معلوم والمجهول نسبة احدهما الى الآخر والمطلوب تعيين النسبة
بالايجاب او بالسلب فاذا حصل المطلوب اي اقام الدليل على الايجاب او السلب تبين ان الحاصل مطلوبه عين
غير ما للطرفين اللذين كانا متصورين والجواب عن الوجه الثالث انا لا نسلم امتناع حصول المقدمتين
معا في الذهن ودعوى الضرورة ممنوعة فانا قد نعقل القضية الشرطية المركبة من حمليتين ومعلوم انا لم
نحكم باللزوم بينهما كما في المتصلة او بالمعاندة كما في المنفصلة ولا شك ان الحكم باللزوم او بالمعاندة بين
الشيئين يستلزم حصولهما في الذهن حال الحكم بينهما باللزوم او المعاندة وذلك يدل على اجتماع شيئين في
في الذهن فان قيل تعقل طرفي الشرطية ليس بتعقل القضيتين لان طرفي الشرطية خرجا عن ان يكونا
فالجواب ان هذا كلام على المستند ومع هذا فان افتراق طرفي الشرطية بما يكون حال الحكم باللزوم والمعاندة
وذلك الحكم عين تعقل المقدمتين ولا يحصل المطلوب قال واحتج المخالف بوجوه الاول اقول تمسك المخالف بوجوه
الوجه الاول ان الفكر لو كان مفيدا للعلم في الالهيات لافاده فيه اما الذات او وجوده والثاني باطل لان حقيقة
شيء الى الآخر يستلزم تصورهما والباري تعالى يمتنع تصوره كما سيجيء في كتاب الالهيات امتنع الحكم عليه بشيء
اليه الثاني ان اظهر الاشياء للانسان واقربها هويته التي يشير اليها كل واحد بقوله انا ثم اختلفوا فيها حتى
قال الهوية فقيل انه البدن المحسوس وقيل الهيكل سار فيه وقيل جوهر مجرد الى غير ذلك من الاقوال واذا
كان علم الانسان باظهر الاشياء له كذلك فكيف يكون باخفى الاشياء عنه بما هو ابعدها عنه والجواب عن الوجه
الاول انه خارج عن ما نحن فيه وان كانت غير متصورة بحسب الحقيقة لكنها متصورة بحسب الوجوه وذلك كاف في امكان
التصديق والحكم على ذاته تعالى والجواب عن الثاني انه انما يدل على صعوبة العلم بالالهيات وعلى احوالها
ولا نزاع فيه واما التكلم في الاحتياج وما ذكرتم لا يدل عليه وسنبين عن قريب ان الوهم قد يلتبس على العقل
ويعارضه في ماخذ العلم الالهي ومن المقدمات التي يبني عليها مسائله والباطل يشتبه بالحق في مباحثه
فيوقع العقل في الغلط بسبب معارضة الوهم اياه ولذلك حصل فيه اختلافات كثيرة من العقلاء وسلف

النتائج

منعوا اكثر الناس عن تعلمه قال فرع الاول النظر يعد الذهن الى آخره اقول هذا فرع مبني على كون النظر
الصحيح يفيد العلم الاول منهما وهو انهم اختلفوا في ان حصول العلم عقيبه هل هو على سبيل الاعداد او على سبيل
التولد والى الاول ذهب الشيخ ابو الحسن من المشايخ والحكماء على معنى ان النظر يعد الذهن ويستعد لفيضان
النتيجة عليه من واجب الوجود بلا واسطة او بواسطة لكن من المشايخ من قال انما يفيض على الذهن باجراء
العادة بذلك كحصول الشبع عقيب الاكل والري عقيب الشرب فلا يمتنع التخلف عنه والحكماء قالوا انها تفيض
عليه وجوبا ويمتنع التخلف وذهب المعتزلة الى ان النظر يوجد النتيجة ويولدها في الذهن على معنى ان النظر
[illegible] القدرة لوجوده [illegible] التولد بانه ايجاب الشيء شيئا آخر كما ان حركة اليد توجب حركة المفتاح
ووجود الميل في الجسم حركة له كايجاب الجسم الميل اولا فانه يسمى المباشرة والتولد قوله ومتى فساده
اي فساد مذهب المعتزلة فانه ثبت بالدليل على ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء من غير واسطة وان
لا موثر الا الله تعالى واذا كان كذلك فلا يكون النظر مولدا للنتيجة ومؤثرا فيها قال الثاني انه
لا بد من استحضار المقدمتين الى آخره اقول اختلفوا في ان مجرد استحضار المقدمتين هل يكفي في حصول النتيجة
ام لا فقال المصنف انه لا يكفي ذلك بل لا بد مع ذلك من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضة للمقدمتين واستدل
عليه بانه لو كفى مجرد حضور المقدمتين لزم تساوي جميع الاشكال في جلاء الانتاج والتساوي باطل بالبديهة
ضرورة ان انتاج الشكل الاول اجلى من انتاج بقية الاشكال وفي كلامه [illegible] الهيئة [illegible]
فان الهيئة انما تعرض بعد الترتيب ولقائل ان يقول لا يلزم من هذا الدليل كون ملاحظة الترتيب والهيئة شرطا
في حصول الانتاج بل غايته انه يلزم كونه شرطا لجلاء الانتاج واخفائه ولا نزاع فيه بل [illegible]
واعلم ان الشيخ انما استدل على ان مجرد استحضار المقدمتين لا يكفي بان الانسان قد يعلم بان هذا الحيوان بغلة
وكل بغلة عاقر ومع هذا يراها منتفخة البطن فيظن انها غير عاقر فلا بد مع ذلك
من العلم باندراج الاصغر تحت الاكبر واجاب عنه الامام بان ذلك انما يمكن عند حصول احديهما اما عند اجتماعهما
فلا قال الثالث المشهور ان النظر الفاسد الى آخره اقول القائلون بان النظر الصحيح يفيد العلم وستلزمه

اختلفوا

عقيبه

استحضار



اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل او لا يستلزم شيئا فاكثر الاشاعرة على انه لا يستلزم شيئا [illegible]
وقال الامام قد يستلزم والمصنف اختار التفصيل وهو ان فساد النظر ان كان لفساد مادته فقط دون صورته
فقد يستلزم الجهل وان كان لفساد صورته دون مادته او لفسادهما معا لم يستلزم اما الاول فلان فاسد المادة
اذا كان صحيح الصورة كان مستلزما للنتيجة بالضرورة فاذا كانت النتيجة غير مطابقة للواقع فقد استلزم جهله
كما لو اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر اعتقد ضرورة ان العالم غني عن المؤثر وهو جهل واما
الثاني فلانه اذا كان فاسد الصورة سواء كان صحيح المادة او لم يكن صحيحه فلا يستلزم جهلا ولا علما
ومن هنا تبين فساد ما توهم بعض من ان فاسد المادة والصورة يستلزم انتفاء قال الثاني انه كاف في معرفة الله تعالى
الى آخره اقول هذا هو البحث الثاني من هذا الفصل في ان معرفة الله تعالى هل يمكن حصولها بمجرد النظر ام لا يحتاج فيها
الى معلم فذهب اهل الحق الى ان النظر كاف واستدلوا بما ذكرنا في الدليل على افادة النظر العلم وهو ان من علم ان
العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علم ان للعالم مؤثرا ثم اذا ضم اليه ان المؤثر في الممكن يجب ان يكون واجبا علم بالضرورة
وجود الواجب سواء وجد معلم او لا ولقائل ان يقول لا نسلم انه متى حصل العلم [illegible] حصل العلم بالنتيجة واما
الكلام في امكان العلم بهذه المقدمات من غير معلم وما ذكرتم لا يدل عليه وذهب الملاحدة الى ان مجرد النظر لا يكفي
بل يحتاج الى امام معصوم يهدي الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق النجاة واحتجوا بوجهين الاول ان العقل
لو استقل بالعلم بحقائق الاشياء لما وقع الاختلاف بين العقلاء في العلوم النظرية كما لم يختلفوا في القضايا
الاولية والثاني ظاهر البطلان الثاني ان الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كالنحو والنجوم واخس الصنائع
كالحياكة والخياطة بل يحتاج الى استاذ يهديه الى ذلك فكيف يستقل باصعب العلوم وهو العلم بذات الله تعالى وصفاته
ونعوت جلاله والجواب عن الاول انه لا يلزم من الاختلاف [illegible] لانها انما يحصل ان لو اتى كل واحد بالنظر على الوجه الصحيح
وهو ممنوع وعن الثاني انه لا يلزم من [illegible] في حصول معرفة الله تعالى وغيرها [illegible]
وما ذكرتم لا يدل عليه قال الثالث وجوبه الى آخره اقول اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على ان النظر في معرفة الله
واجب لكن الاشاعرة قالوا ان وجوبه سمعي لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض فان [illegible] على الوجوب

التكوين مخلوقات الله استدل بها على وجود صانعها ووصف نعمه وأما المعتزلة فقالوا ان وجوبه عقلي وذكر لانه
معرفة الله واجبة بالاجماع ومعرفته موقوفة على العقل اذ لو توقف على الشرع لزم الدور وكل ما يتوقف عليه الواجب
المطلق اي الذي يجب على كل حال ولا ان مقدورا فهو واجب وانما كان بوكد وجوب الامتنان بالواجب المتوقف
عليه وحينئذ يلزم التكليف بالنظر حال عدمه وهو التكليف بالمحال وقوله الواجب المطلق احتراز عن المقيد
فانه مقدمته غير واجبة كالنصاب الذي كونه المتوقف على حصول النصاب واعترض على هذا الدليل انه مبني
على الحسن والقبح فيكون ممنوعا فاسدا المعقل اي ان احكام بالحسن والقبح ... للشرع كما ستعرف لا لانها
بعد تحرير محل النزاع بطلان ذلك والثاني لامتناع حصول معرفته لله تعالى بغير النظر وهو ممنوع لجواز
حصولها بالالهام او بتصفية الباطن او بقول من امام للمعصوم والثالث لامتناع التكليف بالمحال وهو ايضا ممنوع
لجواز ذلك عندنا وان ما قال وكلاهما ممنوع ... والكل ممنوع لان حكم العقل ليس بمجري على الاطلاق
كما سيجي قوله وان قوله تعالى عطف على قوله بان مبناه اي ويعترض عليه بوجه آخر وتقريره لو وجب النظر قبل
الشرع لكان تاركه معاقبا والثاني باطل اما الملازمة فلان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب واما نفي التالي
فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه دل على ان العبد لا يعذب قبل الشرع فلو ترك النظر قبل
الشرع لا يعذب فلا يكون واجبا وفي هذا الاعتراض نظر لانا لا نسلم ان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب
بل استحقاق التعذيب من لوازمه والآية لم تدل على نفيه اللهم الا اذا كان الاعتراض عليهم على ... لزوم
... **قال لو وجب الشرع الى آخره** اقول المعتزلة احتجوا على ان وجوب النظر عقلي بان قالوا لو وجب
بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات النبوة والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
النبي عليه السلام اذا اظهر المعجزة وقال للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها فللمكلف ان يقول النظر في معجزتك موقوف
على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه انما يتوقف على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه انما يتوقف على النظر في المعجزة
لانه على تقدير توقفه على ثبوت الشرع المتوقف على النظر في المعجزة فيلزم الدور المحال او يقول كذا
لا يجب علي النظر في المعجزة الا بالشرع ولا يثبت الشرع ولا يتفق الا بعد النظر في المعجزة فلا انظر فيها

حتى



حتى لا يثبت الشرع ولا يجب علي شيء من الواجبات وفي ذلك افحام من شاء واعلم ان ظاهر كلام المصنف انما يوافق
تقرير الدليل الثاني كما لا يخفى ... بعض اصحاب المصنف ان ما ذكر ثم حسن كلام الالزام لان وجوب النظر وان كان
عقليا عندكم لكنه ليس ضروريا لتوقفه على مقدمات نظرية ومن العلم بوجوب معرفة الله تعالى وبان النظر طريق
اليها وبان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ... منها ... النظر بالمعتقد اي النظر
دقيق لاختلاف العقلاء فيها واذا كان كذلك فللمكلف ان يقول فلا انظر كي لا اعلم وجوبه ولا يثبت الشرع
فيلزم الافحام واعلم ان هذا الالزام جدلي واما الجواب الحقيقي فقد ذكرناه في شرح ابن الحاجب اعلم
**قال الكتاب الثالث في الممكنات الى قوله اما ان يكون** اقول المراد بالامور الكلية ما لا يختص ... وقد فسروها
بما يكون مشتركا بين جميع الموجودات كالوحدة والماهية والكثرة كالوجوب بالغير والامكان والحدوث وقالوا
ان العدم لما كان مقابلا للحدوث ... عن الامور العامة وان لم يكن في الحقيقة منها وذكر ... احتياج
منها انما لمقابلة الوجوب والامكان او لانه لما كان مشتركا بين المقدورات الممتنع ... جعل من الامور العامة
وكذا الكلام في العدم باعتبار مقابلته للوجود واشتراكه بين المعدومات ...
لجريه في الاقسام المذكورة ... الامور العامة ... بالجوهر والعرض
ولا يرد عليه صفات الله تعالى على القول بعلم جوهر ... لان ذلك من مطالب الحكماء ومباحثهم وهم يقولون
لله صفات قائمة **قال المعلوم اما ان يكون متحققا الى قوله قال المعتزلة** اقول الفصل في تقسيم للمعلومات
بناء على رأي الحكماء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة اما الاشاعرة فالذين لا يثبتون فقسموا المعلوم الى الموجود
والمعدوم لان المعلوم ان كان له ثبوت في الخارج او تحقق فيه فهو الموجود والا فهو المعدوم واما المثبتون
للحال منهم كالقاضي وامام الحرمين فانهم قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام لانه ان لم يتحقق في الخارج فهو معدوم
وان تحقق فيه فان كان تحققه باعتبار ذاته مع قطع النظر عن غيره فهو الموجود وان كان باعتبار الغير
وتبعيته فهو الحال كالاجناس والفصول فالاجناس كاللونية للسواد والعرضية والوجود والفصول كالقاصية(?)
للبصر [illegible] والمراد بالاجناس والفصل في هذا الموضع ما هو مصطلح المنطقيين ...

وهو المعتزلة والمتميز وقسموا الحال الى معلل وهو ما ثبت للذات لمعنى قائم بها كالعالمية والقادرية والمتكلمية المعللة
بالعلم والقدرة والكلام والى غير معلل كالوجود والتحيز وعرفوها بانها صفة لا تخرج نفوا صفة احتراز عما ليس
بصفة كالذوات وقولهم غير موجودة في نفسها احتراز عن الصفات الوجودية كالعلم والقدرة والسواد والبياض
ونحوها وقولهم قائمة بموجود احتراز عن الصفات السلبية فانها ليس من شانها القيام بالموجود وفيها انه لا يخرج
على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال وهي صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم
اذا تقرر ذلك فاعلم ان في هذا التعريف نظر وذلك لان تعريفها بالصفة يخرج عنه الصفة والمتصف من اصحاب
الحال ان جميع الموجود المتحرك والمتميز عندهم احوال ويلزم ان لا يكون صفات قائمة بغيرها وقد لا يكون فلا يكون
التعريف جامعا وقال الحكماء المعتبر الى قوله وقال المتكلمون **اقول** لما ذكر المعتبر قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام لان
المعلوم ان كان متحققا في نفسه اي متقررا في الخارج سواء كان عاريا عن الوجود او لا فهو الشيء والثابت والذات
لم يكن متحققا فهو المنفي كاجتماع النقيضين وشريك الباري وغيرهما من الممتنعات والاول ان كان له كون في الاعيان
فهو الموجود والا فهو المعدوم والمعدوم قد يطلق على المنفي ايضا فيكون المعدوم اعم من المنفي والثابت اعم من
الموجود لكن بين العمومين فرق فان اطلاق المعدوم على المنفي ليس بمعنى اطلاقه على المتحقق بخلاف اطلاق الثابت
على الموجود والمعدوم والقائلون بالحال من المعتزلة قسموا الثابت الذي هو الاعيان الى قسمين لان الثابت ان استقل بالكينونة
فهو الذات الموجودة فان لم يستقل بالكينونة بل انما يكون تبعا للغير فهو الحال وفي هذا التقسيم نظر لاستلزام
كون جميع الاعراض التي هي من الاعيان احوالا عندهم كلها وليس كذلك اللهم الا اذا اعتبر من استقلال
بالكينونة على وجه يشمل الجواهر من الاعراض الموجودة **وقال** الحكماء كل ما يتصور يعلم ان الى آخره **اقول**
كل ما يتصور اي يعلم سواء كان معلوما او ... في الذهن او الخارج او لا يتحقق له بوجه فالاول الموجود
والثاني المعدوم والموجود ان كان متحققا في الذهن فهو الموجود الذهني وان كان في الخارج فهو الموجود
الخارجي والموجود الخارجي ان لم يقبل العدم نظرا الى ذاته فهو واجب الوجود فان قبل نظرا الى ذاته
مع قطع النظر عن غيره فهو ممكن الوجود والممكن ان كان في موضوع فهو العرض والا فهو الجوهر يعرف
الموضوع



والموضوع بالمحل الذي يكون مقوما للحال اي متحصلا به وجود الحال وفي هذا التعريف نظر لصدقه على الهيولى انها محل لا
ان يقال هو المحل المستغني في تحققه عن المقوم للحال فيخرج عنه الهيولى واما المتكلمون فقد قسموا الموجود الى ما لا اول لوجوده
وهو القديم والى ما لوجوده اول وهو الحادث ثم الحادث اما متحيز والحيز هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء او حال
في المتحيز او لا هذا ولا ذاك فالمتحيز هو الجوهر والحال في المتحيز هو العرض واما الذي لا يكون متحيزا او لا
حالا في المتحيز فقد انكره المتكلمون واثبته الفلاسفة كالنفوس والعقول وادلة المنكرين هو انه لو حصل موجود
سوى الله تعالى بهذه الصفة لكان الباري مشاركا له في انه ليس متحيزا ولا حالا فيه فيمتاز عنه بشيء آخر لان كل
امرين اشتركا في صفة لا بد لهما من مميز فيلزم تركب الواجب من المشترك والمميز وهو محال وهذا ضعيف لان
عدم التحيز وعدم الحلول في المتحيز ليس صفة للواجب وتماثلا سلبيا الوجود بل عارضا له والاشتراك
في العوارض خصوصا في العوارض السلبية كما نحن فيه لا يوجب التركيب والا لزم تركب البسيط لان كل ماهية تشترك
في سلب ما عداها عنها **قال الفصل الثاني في الوجود والعدم الى آخره** اقول لما قدم بحث الوجود على سائر
مباحث العامة لكونه اعرف منها واختلف الناس في ان تصور الوجود بديهي اولا فذهب اكثر المحققين الى الاول
واستدلوا بوجوه الاول ان كل احد يتصور وجود نفسه بديهة والوجود المطلق جزء منه واذا كان المركب
بديهيا فكذا اجزاؤه لان ما يتوقف عليه البديهي اولى بان يكون بديهيا واعلم ان هذا الدليل مبني
على كون الوجود مشتركا والا فلا نسلم ان مفهوم الوجود المطلق جزء من كل وجود خاص فان قلت لا نسلم
ان تصور وجوده بديهي بل البديهي هو العلم بثبوت وجوده وثبوت الشيء لا يستلزم تصوره
قلنا هذا المنع لا يضرنا لان البديهي اما تصور الوجود الخاص او ثبوته واياما كان يحصل المطلوب
اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان الثبوت هو الوجود واذا كان تصور ثبوت الوجود
الخاص بديهيا كان تصور الوجود بديهيا وحصل المطلوب **قال الثاني التصديق البديهي الى آخره**
اقول هذا هو الدليل الثاني على كون الوجود بديهي التصور وتقريره ان قولنا الشيء ... لا يجتمعان
ولا يرتفعان تصديق بديهي وانه يتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور المحكوم عليه

ويتوقف ايضا على تصور الانسانية المتوقف تصورها على تصور للوحدة لتقومها بالوحدة فيلزم ان يكون تصور
هذه الامور كلها بديهية ايضا بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي اولى بان يكون بديهيا ولمانع ان يمنع كون المغايرة[?]
نفس … بل من لوازمها واعترض على هذا الدليل بانه لا يفيد المطلوب … وذلك لان
التصديق المذكور اما ان يكون بديهيا بجميع اجزائه او ببعضها فان كان الاول لم يحتج الى دليل اذ البديهي هو
الذي لا يحتاج الى نظر ودليل … وان كان الثاني لم يلزم منه كون الوجود بديهيا لجواز ان يكون
البديهي جزءا آخر غير تصوره فلا يفيد المطلوب اجاب المصنف باختيار القسم الاول وهو ان التصديق بديهي
مطلقا ولا يلزم منه عدم الاحتياج في اثبات بداهته الى دليل وذلك لان الحكم بتغاير العلم ببداهته
فجاز ان يكون العلم بالشيء بديهيا مع ان العلم ببداهته لا يكون كذلك والتصديق البديهي انما يتوقف على
الاول دون الثاني واذا كان كذلك فيقول المستدل على كون … هذا التصديق بديهيا ليس باعتبار
الذي يتوقف عليه التصديق حتى يستغني عن الدليل بل باعتبار الثاني وهو كسبي فيكون الاستدلال على امر
كسبي لا بديهي قوله ويمكن ان يقال التصديق يتوقف على تصوره باعتبار ما لا على تصور حقيقته
اشارة الى اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه انكم ان اردتم بتصور الجزء الذي يتوقف عليه تصوره
بالحقيقة فلا نسلم توقف التصديق عليه … وان اردتم تصوره بوجه ما فهو مسلم ولكن انما يلزم
من ذلك بداهة الوجود باعتبار ما ولا يلزم بداهته بحقيقته وكنهه والكلام فيه وايضا للقائل
ان يقول ان التصديق انما يتوقف على تصور الجزء ولا يلزم من تصوره بداهته لما تقرر ان المطلوب[?]
التصديق البديهي ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما فجاز ان
يكون تصور الوجود كسبيا وان توقف عليه التصديق البديهي … ولا يلزم من …
بداهته اشارة الى هذا الاعتراض فيكون اعتراضا آخر مستقلا قوله الثالث الوجود بسيط …
اقول هذا الدليل الثالث على بداهة الوجود وتقريره ان الوجود لو كان كسبيا لكان معرفا اما بالحد
بالكل … او بالرسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه بسيط اذ لو كان مركبا لكانت اجزاؤه … موجودة

لا نسلم انه

لا نسلم انه تقدم الوجود على نفسه … لا استحالة تقوم الوجود بالعدد فانه لا استحالة تقوم الشيء بما يتقوم
ببعضه واما الثاني فلان التعريف الرسمي يجب ان يكون بالامور … للمرسوم والاستقراء دل على انه لا شيء اعرف
من الوجود … ما يتوقف عليه … لا يفيد كنه الماهية المرسومة وفيه نظر لما عرفته فانه لا نسلم
ان الرسم لا يفيد الكنه لجواز … الذهن من تصور الرسم الى الحقيقة المرسومة ولا يلزم ذلك … حاصله
التعريف لا يوجب كونه بديهيا قال الثاني في كونه مشتركا … اقول ذهب الاكثرون الى ان الوجود معنى
مشترك بين جميع الموجودات وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله الى انه مشترك بالاشتراك اللفظي وعلى هذا
يحتمل وجود كل شيء عين ماهيته ويحتمل ان يكون زائدا عليها مخالفا … وقد استدل
الاولون بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة الاول ان يقال لو لم يكن الوجود مشتركا … الجزم بوجود الشيء مع التردد
في حقيقته يعني الشك فيها … اعتقاد الماهيات المتخالفة كاعتقاد الجوهر … فالتالي
باطل … ان لم يكن مشتركا كان اما نفس حقيقة كل شيء او زائدا عليها … واما
ما كان يلزم ما ذكرنا اما اذا كان عين الماهية فظ واما اذا كان زائدا مخالفا فلاستحالة الجزم بوجود العرض
المختص بالماهية مع الشك في تلك الماهية … الجزم بالملزوم مع الشك في اللازم … فيكون التردد
… واما بطلان التالي فلانه اذا اعتقدنا وجود ممكن جزمنا بوجوده … كل
في كون السبب واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا مع ان الجزم بوجود السبب باق في جميع الاحوال ولمانع ان يمنع بطلان
التالي قوله وقد يتردد في كون السبب واجبا او ممكنا او جوهرا او عرضا مع بقاء اعتقاد الوجود في الاحوال …
فان من يعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال نعم يسلم اطلاق لفظ الوجود
بالاشتراك اللفظي على الجوهر والعرض لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع الوجه الثاني … للوجود
الواجب والممكن والجوهر والعرض وصورة التقسيم … ان يكون مشتركا … استحالة انقسام … الى الوجود
… ولقائل ان يقول صورة التقسيم قد يكون مشتركا لفظا كما يقال العين اما باصرة … ان يكون الموجود
ايضا كذلك وقد اجاب عنه بعض المتأخرين بان القسمة هنا واردة على المعنى اذ المراد … الوجود اما واجب

او ممكن نسبة الوجود الى الماهية اما على سبيل الوجوب او على سبيل الإمكان لان اطلاق لفظ الوجود على
الماهية اما ان يكون واجبا او ممكنا واعلم ان هذا الجواب يقتضي ان الوجود لو كان مشتركا لفظا لكان
معنى التقسيم ان لفظ الوجود اما واجب او ممكن وهو ممنوع الوجه الثاني لو كان الوجود امرا واحدا
لكان مشتركا لكن المقدم حق اما الشرطية فظاهرة واما حقية المقدم فلان الوجود تقابل السلب الذي
هو واحد من حيث هو سلب فكذا ما يقابل السلب فهو مفهوم واحد لان العقل يحكم بانحصار الشيء في الموجود والمعدوم
ولولا ذلك لبطل الحصر فيهما لان على هذا التقدير كان قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما جاريا مجرى
قولنا الشيء اما ان يكون موجودا بوجود خاص او معدوما وهو لا يلزم منه الحصر لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا
بوجود خاص بل يكون موجودا بوجود آخر اجاب المصنف عن هذا الوجه بالمنع وبوجهين تقرير الاول انه لا نسلم
انه لو لم يكن امرا واحدا لبطل الحصر لان المقابل لوجود كل ماهية اما سلبه عن تلك الماهية لا مطلق السلب كما
لزم من تحقق موجود واحد تحقق جميع الموجودات واذا كان كذلك لم يبطل الحصر العقلي اذ لو [illegible] تحقق
الشيء ولو تحقق [illegible] انا نقول لا تقابل بين مطلق الايجاب ومطلق السلب لانه يلزم من تحقق موجود واحد تحقق جميع
الموجودات والوجود بخلافه ويمكن تقرير هذا الجواب بوجه آخر وهو ان يقال لا نسلم ان السلب مفهوم واحد
بل السلب عندنا لفظ مشترك يقال على مفهومات مختلفة كما في الوجود وما يقابل ايضا هو نفي وجود كل ماهية
وسلبها ولا يبطل الحصر العقلي كما تعلم **قال الثالث انه زائد الى آخره** اقول لما فرغ من اثبات
ان الوجود مشترك شرع في اثبات كونه زائدا على الماهية واعلم ان الحكماء المحققين ذهبوا الى ان الوجود
زائد على الماهية مطلقا اي في الواجب والممكن لا بمعنى ان الماهية في الخارج منفك عن الوجود والوجود في الخارج
يقوم بالماهية بل بمعنى ان العقل يتصور الماهية مع الذهول عن وجودها [illegible] الى
انه نفس الماهية والفلاسفة الى انه زائد في الممكنات نفس في الواجب استدل المصنف على كونه زائدا في الممكنات
بابطال نقيضه ولما كان نقيضه محتملا لامرين احدهما كونه نفس الماهية والثاني كونه جزءا منها حكى وجوها بعضها
يدل على ابطال القسمين جميعا وبعضها يختص بابطال الاول وبعضها بابطال الثاني والذي يعمهما وجهان الاول



انه لو كان الوجود نفس الماهية او جزءا لها لامتنع تعقل الماهية من غير تعقل الوجود والتالي باطل اما بيان الملازمة
على تقدير كونه نفس الماهية فظاهر واما على تقدير كونه جزءا منها فلامتناع تعقل المجموع من غير تعقل اجزائه واما
بطلان التالي فلانه يمكننا ان نتصور المثلث ونشك في وجوده اي نحتاج الى ان نقيم البرهان عليه ونشك
في وجوده الذهني الى ان نقيم البرهان عليه لان الوجود الذهني وان كان لازما لتصور المثلث لتصوره
حصول صورته في الذهن لكن العلم بالوجود الذهني ليس بلازم ولهذا الحكماء [illegible] ينكرون وجوده
في الذهن والثاني باطل فان كثيرا من العقلاء [illegible] الثاني ان الماهية الممكنة قابلة للوجود والعدم
والوجود انما يثبت قابلا للوجود والا لزم تحصيل الحاصل ولا للعدم والا لزم كون الشيء قابلا لنقيضه ويلزم من ذلك
ان الوجود ليس نفس الماهية ولا جزءا لها [illegible] الكل [illegible] توهم [illegible]
هذا الوجه بابطال كونه نفس الماهية **قوله** وايضا الماهيات متخالفة اشارة الى الوجه الذي يختص بابطال كونه
نفس الماهية وتقريره ان الماهيات الممكنة متخالفة والوجود مشترك لما تقدم [illegible]
فلا يكون الوجود نفس الماهية **قوله** ولا جزءا منها والا لكانت الى آخره اشارة الى الوجه الذي يختص بابطال كونه
جزءا وتقريره ان يقال لو كان الوجود جزءا من الماهية لكان جنسا لكونه اعم الذاتيات والثاني باطل والا لكانت
[illegible] المندرجة تحته متمايزة بفصول وهي ان كانت موجودة كان الجنس [illegible] في طبيعتها [illegible] الفصول
اخرى الى غير النهاية ويلزم التسلسل وان كانت معدومة لزم تقوم النوع الموجود بالمعدوم وكون المعدوم علة
للموجود لان الفصل علة للجنس وكلاهما محال وفيه نظر لجواز ان يكون للوجود [illegible] الفصل [illegible] يحتاج
الى فصل آخر **قال ولانه لو كان الى آخره** اقول تقرير هذا الدليل ان يقال لو كان وجود الماهيات زائدا عليها لزم قيام
الموجود بالمعدوم والثاني باطل [illegible] ان الوجود [illegible] لكان قائما بالماهية [illegible]
اما ان يتوقف على كونها موجودة اولا والاول باطل لان الماهية ان كانت موجودة بهذا الوجود لزم [illegible] الشيء على
نفسه او بوجود آخر لزم التسلسل وكون الشيء موجودا مرتين فتعين الثاني فيلزم كون الوجود قائما بالمعدوم [illegible]
الجواب انا نقول لا نسلم ان قيام الوجود بالماهية لو لم يتوقف على كونها موجودة لزم قيام الوجود بالمعدوم اذ لا يلزم

من اسقاط الوجود عن درجة الاعتبار لعتبارا للعدم فجاز ان تقوم الماهية من حيث هي هي ومن غايرة للوجود والعدم
قال واما في الواجب فالوجود الى آخره اقول لما فرغ من اثبات كون الوجود زائدا على ماهية الممكن شرع في اثبات
كونه زائدا على ماهية الواجب واستدل عليه بوجوه الاول ان وجود الواجب لو تجرد عن الماهية اي كان عارضا
لها لزم اتصاف الوجود الواجب بالتجرد حال العدم والتالي باطل اما الشرطية فلان تجرد وجود الواجب اما ان يكون لذات
الوجود او لغيره والاول باطل والا لزم تنافي لوازم الوجود مع اتحاد الملزوم لانه يكون مقتضيا للتجرد في الواجب
وغير مقتض له في غيره او القول بان التجرد في الواجب وعدم التجرد في غيره لغيره والثاني واما بطلان التالي فلاستلزامه
كون الواجب ممكنا ومعلولا لما ذكر المصنف على هذا الدليل اعتراضين الاول ان ما ذكرتم انما يلزم ان لو كان التجرد
محتاجا الى علة ثبوتية وهو ممنوع لانه عبارة عن عدم العروض وذلك لا يحتاج الى علة وسبب بل يكفي فيه
عدم سبب العروض واجاب بان هذا المنع لا يضرنا لان التجرد لما كان عدميا يحتاج الى العلة سببا ويلزم
منه كونه ممكنا لان الواجب يفتقر الى ما سواه من وجودي او عدمي واعترض الثاني بانا لا نسلم انه لو تجرد
لنفسه لزم تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم والذي يدل على خلافه ان اطلاق الوجود على الواجب والممكن على سبيل
التشكيك لكونه في الواجب اقدم واولى وحينئذ لا يلزم تساوي ماهيته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات
في الحقيقة لجواز اختلافها في اللوازم واعترض [illegible] ان تعرض وجود الواجب خلاف ماهية وجود الممكن واجاب
عنه بان الاول [illegible] الدليل على [illegible] تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم فقد تقدم واما كون الوجود
مشككا فممنوع لجواز ان يكون متواطئا او مقولا بالتشابه [illegible] ثم ان التشكيك لا يمنع مساواة الوجودات
في تمام الحقيقة لانها لو لم تكن متساوية في الحقيقة فاما ان يكون [illegible] لكن الاشتراك او مباينة بالكلية
وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه تركب الوجود وهو باطل لما تقدم من بساطته واما الثاني فلاستلزامه المباينة
الكلية بين الوجودات وهو باطل ايضا لما تبين كونه مشتركا [illegible] الثاني [illegible] كون الوجود مشككا
لا يضرنا في حصول المقصود وذلك لان الوجودات [illegible] بالتشكيك لا يجوز ان يكون نفس ماهياتها
ولا جزءا منها لامتناع التفاوت في الماهية [illegible] فهو امر عارض [illegible] اعني الوجود الخاص [illegible]



من ان يكون مخالفة او مجانسة بالذات فالاول وكذا الثاني محال لان الوجودات [illegible] يستلزم المطلوب اما بطلان الاول فلاستلزامه تنافي
اللوازم وهي اقتضاء التجرد في الواجب وعدمه في الممكن مع اتحاد الملزوم وهو الوجود لان الحقيقة لا تقتضي التعرض واما بطلان
الثاني فلاستلزامه تركب الوجود ضرورة انه من لوازم التجانس [illegible] وبه يثبت المطلوب لان كل واحد من الوجودات
يكون حينئذ مباينا للآخر بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العرض الذي هو الوجود ولا نعني بكون الوجود زائدا
على الماهية الا هذا فعلم من هذا التقرير ان المراد بالمجانس لما ذكره من تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم وتركب الوجود
ونعني بالتجانس [illegible] ان كان لذات المعروض لتماثل المتجانس
لزم الاول وان كان للتباين لزم الثاني وهذا خطأ لان الموضوعات ان كانت متجانسة لا يلزم منه تنافي اللوازم
مع اتحاد الملزوم وهو ظاهر واعلم ان هذا الجواب بالحقيقة مناقض الجواب [illegible] لانه يقتضي جواز كون الوجود
حقيقة متباينة [illegible] مطلق الوجود وقد حكم [illegible] الاول امتناع ذلك ومنتهاها [illegible] قال
ولانه مبدأ الممكنات الى آخره اقول هذا دليل ثان على كون وجود الواجب زائدا على ماهيته وتقريره ان يقال لو كان
حقيقة الواجب لذاته هي الوجود لزم ان يكون كل واحد من الوجودات الممكنة مشاركا للواجب اي مبدأ لمثل ما هو
مبدأ له والتالي باطل اما الشرطية فلان ما يشترك به الواجب والممكنات اما ان يكون بمجرد كونه وجودا او يكون بمشاركة
من التقييد بالسلبي وهو كونه غير عارض لماهيته والثاني باطل لان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها فتعين الاول
ويلزم ان يكون كل واحد مبدأ للممكنات لما تقدم من تساوي ماهية الوجود [illegible] واما بطلان التالي فلاستلزامه
انسداد باب الصانع لجواز ان يكون المؤثر في العالم وجود شيء من الممكنات فان قيل لم لا يجوز ان يكون مبدأ الممكنات
هو الوجود بشرط التجرد والشرط جاز ان يكون عدميا [illegible] حينئذ لا يكون وجود [illegible] من الواجب
الممكنة سببا لكن الاثر يكون متخلفا عنه لفقدان شرطه وهو التجرد للممكن [illegible] وجه بطلان [illegible]
الوجود ولاستحالته ظاهرة لانه يؤدي الى انسداد باب الصانع قال والحكماء لما ثبت ان وجوده معلوم الى آخره اقول
تقرير هذا ان وجوده تعالى معلوم لان الوجود شيء واحد معقول وماهيته غير معقولة لا حد [illegible] فان المعلوم
من صفاته الاضافة او عدمية والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فيكون وجوده مغايرا لحقيقته قال والحكماء
لا ذاته

الى آخره هذا منوع لدليل الذي ذكره الحكماء على ان وجود الواجب نفس ماهيته وتقريره انه تعالى لو لم يكن
وجوده نفس ماهيته لكان داخلا فيها او زائدا عليها والثاني بقسميه باطل اما الاول فلاستلزامه تركب
الواجب واما الثاني فلاستلزامه احد الامرين المحذورين وهو اما التسلسل او امكان الواجب وذلك لانه
لو زاد لكان صفة للماهية فكان محتاجا الى تلك الماهية وكل ما هو محتاج الى غيره فهو ممكن وكل ممكن فله سبب
فلذلك الوجود سبب وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون مقارنا لذلك الوجود وهو علته او مباينا له وهو غير
ذلك لذاته وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه ان يكون علة الذات متقدمة بوجودها على وجودها الواجب
تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو محال اما لانه يلزم كون الماهية موجودة مرتين واما لانه يستلزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى الوجود المتقدم ونقول مثل ما قلنا في الوجود المتاخر وهكذا الى غير النهاية واما
بطلان الثاني فلاستلزامه كون واجب الوجود ممكنا لان كل ما يفتقر في وجوده الى غيره كان ممكن الوجود
ثم اشار المصنف الى الجواب وتوجيهه انا نسلم انه لا يجوز ان يكون علة ذلك الوجود ذاته تعالى
يلزم تقدمها بالوجود قلنا لا نسلم ان العلة يجب تقدمها على المعلول بالوجود وذلك لان المنع مستند الى
القول ان جميع الماهيات الممكنة علة قابلة لوجودها مع استحالة تقدمها على المعلول بالوجود والا لزم
تحصيل الحاصل فلم لا يجوز ان يكون حال الله تعالى علة لوجوده مع عدم تقدمها بالوجود والفرق بينهما ان
الفاعل مفيد للوجود فيتقدم وجوده ضرورة بخلاف القابل فانه حينئذ ضعيف لان الفرق وان احكم يتقدم
وجوده المفيد لوجود غيره لا لوجود نفسه فانه مع قطع النظر عن السند الثاني سوال العلة الماهية على مخففه
للماهية مع انها غير متقدمة على الماهية بالوجود بل انها مع الماهية موجودة بوجود واحد وبجعل
بجعل واحد والصنع المتقدم لنا منع والجواب **قال فرضه اتصاف الشي بالوجود الى آخره** لعل لما بين ان الوجود
من عوارض الماهية شرع في بيان صدق ان ان اتصاف الشي بالوجود لا يكون ان يكون بصفة
قائمة بذلك الشي والا لزم الدور لان قيام الصفة بذلك الشي يتوقف على كونه موجودا فلو كان
وجوده معللا بالصفة القائمة ومتوقفا عليه لزم الدور واما علة الوجود من الصفات القائمة بالشي بعد كونه
بدونه

معلله



معللا بصفات اخرى قائمة به كالضحك المعلل بالتعجب وكون الجسم متحيزا حيث يعلل بكونه متمكنا **قال المعدوم الى آخره**
**المعدوم ليس بثابت الى آخره** اقول ذهب اكثر المعتزلة الى ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وواقعوا اصحابنا
في ان الممتنع ليس ثابتا ولا شيء ويسمونه منفيا واحتج الامام على ان المعدوم ليس ثابتا بان المعدوم اما ان يكون اعم
مساويا للمنفي او اخص منه او اعم وكل الثلاثة محال وكل واحد من هذه الاقسام والاقسام يستلزم المدعى اما الحصر فضروري
واما انه ليس اعم من المنفي فلانه لو كان اعم لم يكن نفيا محضا ولا كان عدما صرفا
ولما لكان الخاص على العام واخص ما لم يكن نفيا كان ثابتا لعدم خروجه شيء كاعلى النقيضين فصدق كل معدوم
ثابت فيجعل كبرى لقولنا كل منفي معدوم ينتج ان كل منفي ثابت وهو محال بالضرورة واما انه يلزم كل
واحد من الاوليين المدعى فلانه يصدق على كل واحد من التقديرين كل معدوم منفي فنضمه الى قولنا كل منفي ليس
بثابت فيصدق كل معدوم ليس بثابت وهو المطلوب وللقائل ان يقول المعدوم اذا كان اخص يستلزم صدق
قولنا بعض المعدوم ثابت والكبرى الجزئية لا ينتج في الشكل الاول **قال احتجت المعتزلة الى آخره** اقول احتجت المعتزلة
على كون المعدوم ثابتا بحجتين الاولى ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الصغرى فلتلك اوجه
احدها ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم لنا وكل معلوم متميز عن غيره وكلام تعلق العلم به
دون غيره والثاني ان المعدوم بعضه مقدور لنا كالحركة يمنة ويسرة دون بعض كخلق السماء والارض وكل مقدور
متميز عما ليس بمقدور والثالث ان المعدوم بعضه مراد وبعضه مكروه وكل مراد متميز عن غيره واما الكبرى فلان
كل ما كان متميزا عن غيره فلا بد ان يكون لكل منهما تحقق وتعين في نفسه والا لاستحال تميز احدهما عن الآخر فيه
نعني بالثبوت الا التحقق الشيء في نفسه فثبت ان كل متميز ثابت الحجة الثانية لو كان من الامتناع عدميا لكان المعدوم
الممكن ثابتا والمقدم حق والتالي مثله اما حقية المقدم فلان الامتناع لو كان صفة ثبوتية لزم ان يكون الموصوف
ثابتا والا لزم قيام الصفة الثبوتية بالممتنع وهو محال واما الشرطية فلان الامتناع اذا كان عدميا
كان الامكان ثبوتيا لكونه نقيضا للامتناع ووجب كون احد النقيضين ثبوتيا واذا كان الامكان
ثبوتيا كان الموصوف به ايضا ثابتا فالمعدوم الممكن حال عدمه ثابت وهو المطلوب اجاب عن الحجة الاولى بالنقض

ونوجيهه ان هو لكم كل متميز ثابت منقوض بالجهل الثاني للممتنعات كشريك الباري ونحوه فانا نحكم على
شريك الباري بالامتناع ونميزه عن غيره مع انه ليس بثابت اتفاقا والثاني انه منقوض بالخيالات فانا نتخيل
بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت ونميزه عن غيره مع انها غير ثابتة في العدم لان الجبل عبارة عن اجسام
قامت بها اعراض مخصوصة وعندكم ان ذوات الجواهر والاعراض وان كانت ثابتة في العدم لكن الحلول [illegible] في
بالاعراض حالة العدم فلا يكون ماهية الجبل من حيث هو جبل ثابتة حال العدم الثالث انه منقوض بالمركبات
فانا قد نتعقل ماهية المركب قبل دخولها في الوجود مع ان هذه الماهية يستحيل ثبوتها في العدم لان التاليف عبارة
عن انضمام الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بالاتفاق وليس المراد بالمركبات
ههنا ما ذكره للعقل والخيال [illegible] وبحرا من زيبق كما سبق الى بعض [illegible] فانها مندرجة
بهذا المعنى تحت الخيالات فلا حاجة الى ذكرها [illegible] انه منقوض بنفس الوجود فانا نتصور حقيقة
الماهية قبل دخولها في الوجود ونميز بينها وبين البعض فلو كان كل متميز ثابتا حال العدم لزم ثبوت الوجود
وتحققه في العدم وذلك باطل بالاتفاق واجاب عن الوجه الثاني بانا لا نسلم ان [illegible] الامكان [illegible] قوله
لان احد النقيضين يجب كونه ثبوتيا قلنا لا نسلم فان النقيضين اذا كانا من الاعتبارات العقلية لا يجب كون احدهما
ثبوتيا كالامتناع واللاامتناع على ما سيجيء قال الخامسة في الحال الى آخره اقول لما فرغ من بحث
الوجود والعدم شرع في الحال [illegible] واكثر المتكلمين على نفي الحال وذهب القاضي ابو بكر وابو هاشم وامام
الحرمين الى ثبوتها ونقل ان الامام رجع عنه آخرا [illegible] المثبتون بوجهين الاول انه قد دل الدليل على ان الوجود
مشترك بين الموجودات فهو لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاولان
باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب اما فساد الاول فلان الوجود لو كان موجودا لكان مساويا لسائر الماهيات
الموجودة في الوجود [illegible] وما به الاشتراك [illegible] الامتياز فيكون للوجود وجود
زائد عليه والكلام في الوجود الثاني كالكلام في الوجود الاول فيلزم التسلسل وهو محال واما فساد القسم الثاني
فلان الوجود يناقض العدم فلو كان الوجود معدوما لزم اتصاف الشيء بما يناقضه [illegible]



فيتعين ان الوجود لا موجود ولا معدوم وهو المطلوب الوجه الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه
في السوادية وهي ما يتميز به السواد عن غيره كالقابضية للبصر وغيرها فما به الاشتراك وما به الامتياز لا يخلو اما ان يكون
كلاهما موجودين او معدومين او احدهما موجودا والآخر معدوما او كلاهما لا موجودا ولا معدوما والاول باطل
لانه ان كان احدهما قائما بالآخر لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لما سيجيء وان لم يكن لزم ان يستغني احدهما عن الآخر
ولا يحصل منهما حقيقة نوعية والثاني والثالث ايضا باطلان والا لزم تقوم الموجود بالمعدوم فتعين ان يكون
كلاهما او احدهما غير موجود ولا معدوم وهو المطلوب وايضا [illegible] على ان اللونية المقولة على عوارض
وخصوصيات [illegible] لا موجودة ولا معدومة فان قيل لم لا يجوز ان يكون اشتراك السواد والبياض
في اللونية اشتراكا في مجرد الاسم قلنا لان بين السواد والبياض من المشاركة ما ليس بين السواد والحركة
ولو كان الاشتراك لفظيا لما كان كذلك قال والجواب على الوجه الاول الى آخره اقول تقرير الجواب عن الوجه
الاول انا نختار ان الوجود موجود لكن وجوده نفسه [illegible] انه ليس له حقيقة سوى الكون في الاعيان
بخلاف سائر الموجودات فلا يلزم التسلسل قوله الوجود اذا كان موجودا شارك سائر الموجودات في الوجود
وخالفها في الماهية قلنا لا نسلم انه يخالفها بالماهية بل انما يخالفها بقيد سلبي وهو انه ليس له وجود زائد
على ماهيته واذا كان كذلك اندفع التسلسل [illegible] والجواب عن الوجه الثاني هو ان نقول نختار ان ما به الاشتراك
وما به الامتياز موجودان ولا يقوم احدهما بالآخر بل يكون كل واحد منهما قائما بالجسم قوله يلزم الاستغناء قلنا
لا نسلم لجواز ان يكون قيام احدهما بالجسم مشروطا بقيام الآخر او نقول يجوز ان يكون احدهما كاللونية مثلا
قائمة بالجسم والاخرى قائمة بها ولا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض فان السرعة والبطء كل واحد منهما قائم بالحركة قوله
او الذي يكون في العقل لا في الخارج اشارة الى الجواب الآخر على راي الحكماء وتقريره ان نقول لا نسلم انهما لو كانا موجودين
لزم قيام العرض بالعرض او الاستغناء وانما يلزم لو كان كل واحد منهما موجودا بوجود مستقل وهو ممنوع لجواز ان
يكون ما به الاشتراك في الخارج هو بعينه وجود ما به الامتياز والتركيب انما يكون في العقل لا في الخارج وكذا الكلام
في جميع الاجناس مع فصولها [illegible] الاشتراك [illegible] وفيه نظر لانه يوجب ان يكون الشيء [illegible]

في العقل وبسيطا في الخارج يلزم ان يكون في العقل صورتان متغايرتان مطابقتان لشيء واحد وذكر خلاف الاستحالة

ويمكن ان يجاب عن هذا النظر بالمنع من استحالة ذلك فان مراعاة المعنى الذي هو مثله اخذ وجمع مثله في الذهن

اعتبارات مثله كونه استعدادا وكونه مثله اخذ وجمع وكونه هذا المعنى وكل واحد من الاعتبارات مغاير للآخر

في الذهن واما في الخارج فالكل شيء واحد بسيط وكذا السواد المعنى فان فيه اعتبار الموجودية واللونية

والسوادية وكونه هذا المعنى مع انه لا كثرة فيه في الخارج وليس من شرط المطابقة من جميع الوجوه قال الفصل

الثالث في تحقيق الكلي [illegible] اقول المقصود من هذا الفصل بيان معنى الماهية من حيث هي الماهية والمعين

وبيان تحقيق انها باي اعتبار توجد في الخارج وباي اعتبار لا توجد فيه اعلم ان حقيقة كل شيء هي التي

التي هو مغايرة لجميع ما عداها من العوارض واللواحق فان الانسانية من حيث مغايرة للواحدية والكثرة

على الكثرة ومغايرة للواحدية والا لم تصدق على الواحد لا على معنى ان الانسانية لا توجد منفكة عنهما بل على معنى

ان الواحدية والكثرة وصفان متغايران لكن الانسانية غير مقومة ثم الماهية يمكن اخذها بوجوه ثلثة

احدها ان يؤخذ من حيث هي هي لا بشرط شيء من العوارض ولا بشرط التجرد عنها وتسمى المطلقة والماهية بلا شرط

شيء والثاني ان يؤخذ مع المشخصات واللواحق الخارجية وتسمى المخلوطة والماهية بشرط شيء والثالث ان يؤخذ بشرط

التجرد عن العوارض والمشخصات وتسمى الماهية بشرط لا شيء والكلي واحد من الاعتبارات الاول وهي موجودة في الخارج

اما بالاعتبار الثاني وظاهر محسوس واما بالاعتبار الاول فلانها بالاعتبار الاول جزء من الاشخاص الموجودة في الخارج

وجزء الموجود موجود واما كانت جزءا لان الجزء للاشخاص اما الماهية من حيث هي او الماهية المقيدة بامر زائد

والاول هو المطلوب والثاني يستلزم المطلوب لان الماهية من حيث هي جزء من الماهية المقيدة وجزء الجزء جزء واما بالاعتبار

الثالث فغير موجود في الخارج لان كل موجود في الخارج متعين ومتشخص فلا يكون مجردا بل انما يكون وجوده في الذهن

فقط فان قلت هل يتشخص وجوده في الذهن ايضا لانها لو وجدت في الذهن عرض له الكون في الذهن فيكون مع جميع

اللواحق غير مجرد فهذا خلف قلنا المراد بالمجرد الماهية المجردة عن اللواحق الخارجية بحيث يحصل في الذهن صورة

مطابقة لجميع افرادها وانما كان كذلك لخصوصها في الذهن لا ينافي تجردها عن اللواحق الخارجية قال وينقسم

ما يتم انه هو الى آخره اقول اعلم ان لفظ وهمنا لان انه لا يدل الكلي طبيعة نوعية من شخص مجرد موجود

في الخارج ازلي ابدي حتى انه في نوع الانسان شخصا انسانيا مجردا وكذا في غيره من انواع الممكنة وتسمى تلك الاشخاص

بالمثل الافلاطونية وهذا المذهب ضعيف لان المجرد انما يكون في العقل لا في الخارج واستدل افلاطون على

وجود ها بان كلي واحد من تلك المثل جزء من الاشخاص الموجودة في الخارج فيكون ايضا موجودة وعلى تجردها بانها معبرة

من الاشخاص وكل متغير مجرد لا متشابه للانسانية في المخلوطات والمتعينات وجوابه ان لا نسلم ان المجرد

جزء من الاشخاص بل الجزء المشترك هو المطلق كما تقدم وحينئذ يمكن ان يكون وجه الضعف ما تقدم من كون المطلق موجودا

قال الثاني في اقسام الماهية اقول الماهيات اما ان تكون مركبة وهي التي تركب حقيقتها باعتبار من عدة امور او

ان تكون بسيطة وهي التي لا تكون كذلك ثم المركب اما ان تكون مركبا في الخارج واما ان تكون مركبا في العقل

اما المركب في الخارج فهو الذي تركب حقيقته من اجزاء متميزة في الخارج على معنى ان لكل واحد منها جزءا مستقلا يحتاج الى تعين

احدها اذا بطل الباقي سواء كان جوهرا كالمركب من البدن والنفس اذا قلنا بجسمانية النفس او لا بحقيقة

تركيبه حقيقة بحيث من مجرد ومادي او عرضا كالمركب من الخطوط الثلثة واما الثاني فهو الذي لا يكون

لكل واحد من اجزائه وجود مستقل بل يكون الوجود العارض للكل وله جزئيه واحدا سواء كان جوهرا

كالمفارقات وهي العقول والنفوس اذا الجوهر جنسها الذاتي يتركب كل واحد منها من الجنس والفصل او كانا

حملة عرضا فلا يتركب فيها بوجه او كان عرضا كالسواد المركب من اللونية والسوادية فانها لا يتميزان في الخارج

بل في العقل فهذا يوشك انه في الخارج ايضا ان يكون محسوسين او يكون احدهما محسوسا دون الآخر او يكون كلاهما

محسوسين والكل باطل اما الاول فلانه لم يجد عند الابصار بهيئة محسوسة كان السواد غير محسوس هذا خلف

وان خفي كان حجرها باصعوبة لا يجتمع الجزئين وكانت عارض لها فلا يكون للمركب في الماهية للسواد بل في

وفاعل لانه لا يفي بالسواد انما يكمل لهيئة المحسوسة واما الثاني فلان السواد حينئذ لا يكون محسوسا بل المحسوس

اما الجنس او الفصل وهذا خلف واما الثالث فلان السواد حينئذ لا يكون محسوسا والحال انه محسوس وهو محال قال

ويلزم اجزاء الماهية [illegible] الى آخره اقول هذا تقسيم للبسائط وتقريره انه يمكن ان اجزاء الماهية اما ان تكون

بعضها اعم من البعض وتسمى متداخلة كالاجناس والفصول او لا يكون كذلك وتسمى متباينة والمتباينة اما ان تكون متشابهة
او متخالفة والمتشابهة كالوحدات التي هي اجزاء العدد والمتخالفة اما ان تكون عقلية غير محسوسة كالهيولى والصورة
واما ان تكون محسوسة كاعضاء البدن واجزاء البلق قوله وانقسامها الى آخره اشارة الى تقسيم آخر وهو ان الاجزاء اما ان تكون
بأسرها وجودية او يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا اما الاول فاما ان تكون بأسرها حقيقية كالحيوان الناطق او
او تكون بأسرها اضافية كاجزاء الاقرب فانه مركب من اضافة عارضة لذاته او بعضها حقيقيا وبعضها اضافيا
كالسرير فانه مركب من اجزاء الخشب وهي موجودات حقيقية ومن الترتيب الواقع بين تلك الاجزاء وهو امر نسبي
كالماهية الحقيقية المنتظمة بنفسها وفي بعض النسخ كسرير الملك وهو ايضا مستقيم لتركبه من اجزاء المادية وشمول
ومن اضافته الى الملك واما القسم الثاني وهو ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا فكاجزاء الاول لانه عبارة
عن مجموع امرين احدهما ثبوتي وهو كونه مبدءا لغيره والثاني عدمي انه لا مبدأ له قال قسم الماهية لا يجوز ان يكون قبل
البساطة غير مجعولة الى آخره اقول قسم الماهية الى البسيطة والمركبة ذكر فروعا بعضها يتعلق بالماهية
البسيطة وبعضها يتعلق بالماهية المركبة الفرع الاول انهم اختلفوا في ان الماهيات البسيطة تكون بجعل جاعل
او لا فذهب قوم الى انها ليست بمجعولة وذهب آخرون الى انها مجعولة احتج المانعون بانها لو كانت مجعولة لكانت
محتاجة الى المؤثر ولو كانت محتاجة الى المؤثر لكانت ممكنة لان علة الاحتياج هي الامكان فثبت انه لو كانت البسائط
مجعولة لكانت ممكنة لكن التالي باطل لان الامكان امر اضافي والامور الاضافية لا تعرض لشيء الا بالقياس
الى غيره وليس في البسيط شيء يعرض له الامكان بالقياس الى غيره والا لما كان البسيط بسيطا بل مركبا واجاب
عنه المصنف رحمه الله تعالى بانا لا نسلم ان البسيط لا يعرض له الامكان فانه لا يلزم من عروض الامر الاضافي للبسيط ان يكون ثم
شيء يعرض له الامر الاضافي بالقياس اليه بل يجب ان يكون هناك امر يعرض هذا الامر الاضافي للبسيط بالقياس
اليه واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يعرض الامكان للبسيط بالقياس الى الوجود ولا يلزم التركيب
فان قلت هذا الجواب يتم لو لم يعرض لها بالنسبة الى وجودها الخارجي وذلك لان الامكان اعتبار عقلي قلت
يجوز ان يكون جوابا عن سؤال مقدر تقريره لقائل ان يقول لو كان من الامكان يعرض للبسائط لزم تركبها من الامكان

عنها



فاجاب

عنها لتعلم بها فاجاب بان الامكان امر عدمي واعتبار عقلي فيكون مستغنيا عن محل يقوم به ولئن كان لا بد للعقل
الا مضاف اليه لتشخص قال الثاني الى آخره اقول المركب اما ان يكون قائما بنفسه او حالا في محل اما الاول فاما
ان يكون كل واحد من اجزائه قائما بنفسه كالانسان المركب من البدن والنفس واما ان يكون بعض اجزائه قائما
بنفسه والبعض الآخر حالا في ذلك الجزء القائم بنفسه كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الهيولى قائمة
بنفسها والصورة حالة فيها وعلم من هذا انه لو قال في قيام الثاني به او بنفسه لكان اولى واما الثاني وهو ما يكون
حالا في غيره فكالسواد المركب من اللون وقابضية البصر وكالحركة التي هي المركبة من نفس الحركة
والسرعة وهذا القسم مما اختلف فيه فذهب الفلاسفة الى انه يجوز ان يقوم بعض اجزاء الماهية بالمحل الذي قامت
به الماهية المركبة والبعض الآخر يقوم بذلك الجزء كالحركة السريعة فانها قائمة بالجسم والحركة التي هي جنس لها
انها قائمة بالجسم والسرعة التي هي فصلها قائمة بالحركة والمتكلمون منعوا من ذلك فقالوا لا بد ان يكون كل
واحد من اجزائها قائما بالمحل الذي قامت به الماهية المركبة والمصنف نبه على هذا الخلاف بقوله قام ابي
الغير جميع اجزاء المركب او بعضها بالغير والبعض الآخر بالقائم به ويجوز ان يحمل هذا الكلام على التقسيم على
الخلاف بل يحمل على انقسام هذا القسم الى قسمين احدهما ما يقوم جميع اجزائه بالمحل الذي قام المركب كاللون له
والثاني ما يقوم بعضها به والآخر بالقائم به كالحركة السريعة لكن التوجيه الاول اولى قال الفصل الى آخره
اقول ذهب الشيخ ابو علي الى ان الفصل يجب ان يكون علة لحصة الجنس والمتعصبون لمذهبه احتجوا عليه بانه
لو لم يكن الفصل علة للجنس فاما ان يكون الجنس علة للفصل او لا يكون احدهما علة للآخر وكلاهما محال اما الاول فلانه
لو صح لكان الفصل من لوازم الجنس فيوجد في جميع صور وجود الجنس فيكون محالا بالضرورة لا يقال كل
حصة تستلزم فصلا فيجوز ان يكون علة له لانا نقول تعين الحصة يتوقف على الفصل فاستحال كونها علة له
واما الثاني فلانه لو صح لاستغنى كل واحد منهما عن الآخر وحينئذ جاز ان لا يتركب المركب منهما لافتقار بعض الاجزاء
الى البعض واجاب المتأخرون بانه ان اريد بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة اعم من ان يكون علة تامة او ناقصة فلم لا يجوز انه
لو كان الجنس علة للفصل لزم استلزام الجنس للفصل فانه لا يلزم من وجود جزء العلة وجود المعلول ولئن وجوده

الشرط وجود المميز وان اريد بالعلة التامة فلا نسلم انه لو لم يكن شيء منها علة للاخر لزم الاستغناء لجواز ان يحتاج

احدهما الى الاخر بان يكون للفصل امرا خارجا عن الجنس كالقوى النباتية بالنسبة الى الجسم النامي والساخن بالنسبة

الى الكيفية المدركة من الحيوان ونلاحظ قسمان ونعلم ان مراد الشيخ اي علة من كون الفصل علة للجنس ان الفصل

علة لوجود حصة للنوع من الجنس على معنى ان الجنس امر مبهم لا يتعين ولا يتحصل الا بالفصول التي تقارنه وتعينه

والمبهم لا وجود له اما الحصة للمتعين فاذا افتقر وجوده الى ما يعينه كان ذلك المعين علة له بالمعنى على

**المباحث في التعين الى اخره المشكوك** اقول هذا المبحث الثاني من هذا الفصل وهو في التعين اعلم ان التعين

صفة لبعض الماهيات تخصصها بحيث يمتنع عنها الشركة او نقول التعين صفة يتمايز بها الاشخاص نوع والخلف

الحكماء في انه زائد على الماهية اولا وسنبين انه يكون زائدا اهل سواء ام وجوديا ام لا والدليل على كونه زائدا هو

ان الماهية من حيث هي لا يمتنع الحمل على كثيرين والشخص المعين من حيث هو معين يمتنع حمله على كثيرين فلولا التشخص

امر زائد على الماهية لكان حكما احدهما حكم الاخر وذلك محال لكن اختلفوا في المعنى المتشخص ثم استدل على كونه وجوديا

بوجهين الاول انه جزء من المعين الموجود الموجب ليس هو الماهية الكلية وكل ما هو جزء للموجود فهو موجود

ان التعين موجود والقائل ان يقول ان اريد بالمعين معروض التعين فلا نسلم ان التعين جزء وان اريد ما يكون

من العارض والمعروض فلا نسلم انه موجود في الخارج انه لو كان عدميا لزم كونه وجوديا والثاني ما

اما الشرطية فلانه اما ان يكون عدم تعين اخر او عدم ما لا تعين فان الثاني يلزم كونه ثبوتيا لان اللاتعين عدمي

وعدم العدم ثبوتي وان كان الاول كان احد التعينين ثبوتيا ضرورة ان النقيضين لا بد ان يكون احدهما ثبوتيا واذا

كان احدهما ثبوتيا لزم ان يكون الاخر ثبوتيا لكونهما متماثلين في الحقيقة فثبت ان التعين امر ثبوتي ولقائل ان

يقول ان اراد ما لا يعين بمجرد هذا المفهوم فلا نسلم الحصر لجواز ان يكون عدم شيء اخر عينا للتعين وعدم اللاتعين

وان اراد به ما يصدق عليه اللاتعين فالحصر مسلم لكن لا نسلم كونه عدميا وعلى تقدير التسليم فلا نسلم ان نقيض

العدمي يجب ان يكون ثبوتيا سلمناه لكن لا نسلم ان احد التعينين مماثل الاخر في الحقيقة واما يلزم لو كان

اطلاق التعين على افراده على سبيل التواطؤ وهو ممنوع بل عندنا اطلاقه عليها بالاشتراك اللفظي والتي يدل

على

62

على عدم التماثل سواء التعينات لو كانت متماثلة لم يحصل من انضمام التعين الى الماهية تحصل وحكم لان التعينات

على تقدير التماثل يمتنع ان يكون جزئية والا لكان لكل منها تعين اخر يميزه عن سائر التعينات ويتسلسل وحينئذ

ان يكون كلية واذا كانت كلية كان ضمها الى الماهية ضم كلي الى كلي وذلك لا يفيد الجزئية لان الكلي المنضم

بكلي اخر لا يصير بحيث يمنع من تصور الاشتراك فيه لان الموصوف والصفة والاضافة جميعها كليات **قال وذكره**

**المتكلمون لوجوه الى اخره** اقول انكر المتكلمون وجود التعين في الخارج وذهبوا الى انه امر عدمي واستدلوا عليه

بوجوه تقرير الاول ان التعين لو كان امرا ثبوتيا لكان كل فرد من افراده متمايزا عن غيره فماهية التعين الكلية محمولة على

افراده بالاشتراك المعنوي ويمتاز كل واحد منها عن الاخر بتعين اخر فيكون لكل تعين تعين اخر والكلام فيه

كالكلام في التعين الاول فيلزم ان يكون لكل تعين تعينات غير متناهية وانه محال وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم صدق التعين المذكور

واما صدق ان لو كان حمل التعين على ما تحته حملا متواطئا وهو ممنوع لجواز ان يكون التعين امرا عرضيا للتعينات

كالماهية المقول على الماهيات المختلفة بالذات فحينئذ جاز ان يكون حقيقة كل واحد من التعينات مخالفة للاخر

تمام الماهية فلا يحتاج الى تعين زائد **قال الثاني اختصاص هذا التعين الى اخره** اقول تقرير هذا الوجه ان يقال

التعين لو كان امرا ثبوتيا زائدا على الماهية النوعية لكان اختصاص ذلك الامر الزائد المسمى بالتعين بهذا الشخص من الماهية

دون ذلك المعين دون غيره متوقفا على امتيازه عن غيره وذلك لا يلزم الترجيح من غير مرجح فلو كان

التعين لتلك الذات فذلك الامتياز لزم الدور وقد اجاب المصنف بجوابين احدهما النقض والثاني الحل وتقرير

الاول لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يختص للفصول بحصص الاجناس لان اختصاصها بتلك الحصص يتوقف على تمايز

تلك الحصص فلو توقف التمايز على الفصول لزم الدور وتقرير الثاني ان يقال لا نسلم لزوم الدور وانما يلزم

ان لو كان اختصاص ذات المعين متقدما على اختصاص التعين بها وهو ممنوع لجواز ان يكون معه ولو لم يرجح

من غير مرجح ممنوع لجواز ان يحصل لذلك المعين في مبدأ التكوين مزاج خاص يقتضي ذلك التعين المخصوص لا يقال

يلزم الدور بوجه اخر وهو ان التعين ان كان موجودا في الخارج فما صار الى الماهية تصير الماهية معينة

وما يضاف الماهية الا التعين يصير التعين متعينا وحينئذ يلزم الدور لانا نقول لا نسلم لزوم الدور لان غايته انه يلزم

ان يكون ماهية كل واحد منهما سببا لتعين الآخر وح كل لا يوجب الدور نعم لو كان ماهية كل منهما سببا لماهية الآخر لزم ذلك وليس كذلك ههنا قال الثاني انضياف التشخص الى الماهية الى آخره اقول تقرير هذا الوجه هو

ان التعين لو كان امرا ثبوتيا فاما ان لا يقتضي انضمامه الى الماهية وجود الماهية او يقتضي والاول باطل والا لزم امكان انضياف الموجود الى المعدوم وقيامه به والثاني لا يخلو اما ان يكون وجود الماهية التي يحصل انضمام التعين اليها مقتضيا للتعين اولا والاول محال لانه ان اقتضى للتعين الاول لزم الدور وان اقتضى غيره كان الكلام في التعين الثاني كالكلام في الاول ويلزم التسلسل والثاني يستلزم المطلوب لان الماهية ح يكون موجودة بدون التعين وتوجيه الجواب

ان يختار ان انضمام التعين الى الماهية يستدعي وجود الماهية بحيث يكون التعين والوجود معا في الخارج فلا يلزم التسلسل ولا المطلوب ويمكن ان نقول ان اردتم بالاقتضاء في قولكم وجود الماهية اما ان يقتضي او لا كون وجود الماهية علة للتعين وهو مشترط فيه فنختار انه ليس بمقتض للتعين ولا يلزم منه حصول المطلق اذ لا يلزم من عدم اقتضاء الماهية التعين ان لا يكون وجود التعين موجودا لجواز ان يقتضيه امر آخر وان اردتم به تقدم العكس وجود الماهية على التعين فنختار انه مقتض للتعين ولا يلزم منه الدور ولا التسلسل لانه ح يكون متقارنا لانكار المعنى المنتهي اليه وذلك التعين انما يكون متقارنا للوجود فيكون كل واحد منهما مع الآخر في الوجود ولا استحالة فيه وان اردتم معنى آخر فبينوه قال وجوده الى آخره اقول هذا متفرع على كون التعين وجوديا وتقريره ان التعين اذا كان وجوديا فلا بد له من علة وعلته اما ان يكون ماهية المتعين او غيرها فان كان الاول كماهية الواجب كان نوعه تلك الماهية منحصرا في شخصها اي لا يوجد من نوعها الا شخص واحد لا متناهية تنافي لوازم الطبيعة الواحدة وان لم تكن الماهية علة لتشخصها وجب ان يكون علة تشخصها تشخص مواد هذه المكتنفة بالعوارض ان كانت الماهية مادية لانه لو كان لكان تشخص العلة اما مباينا او حالا في المتشخص وكلاهما محال اما الاول فلان نسبة المباين الى كل التشخصات كنسبته الى تشخص آخر واما الثاني لان الحال متاخر عن المحل فعلة التشخص يستحيل ان يكون متاخرة عنه فهما لا يكون القابل هي المحل وهي المادة الموصوفة بعوارض مخصوصة من استعدادات مختلفة وقد زاد الحواشي ان يكون علة التشخص امرا حالا في محل التشخص واما حالا يكون مادة فاعلى تشخصها اما علة وذلك بعض الحواشي ان تشخص مجرد كالعقول المفارقة

ليضاف لعقل الفعال الفعل وفيه نظر لان مواد فاسدة متاخرة عن التشخص لتاخرها عن الفعال ح تحقق المتأخر عن تحقق العقل وتشخصه والمتاخر عن الشيء يمتنع ان يكون سببا له وان المتكون يتشخص المولد يمتنع ان يكون علة لتشخص الماهي لان التشخص لكل المواد اما ان يكون معللا بما هيتها ح يلزم انحصار كل مادة في شخصها او يكون معللا بتشخص مادة اخرى فيلزم افتقار كل مادة الى اخرى ويلزم التسلسل والحق في ذلك ان تعالى علة التعينات بارادة الفاعل المختار فان ارادته تقتضي اختصاص كل مادة بتعين مخصوص قال الفصل الثاني في الوجوب والامكان الى آخره

اقول تصور الوجوب والامكان والامتناع من التصورات البديهية وقد تطلق على نسبة النسبة الوجوبي اقتضاء الشيء الوجود لذاته والامتناع اقتضاء الشيء العدم لذاته والامكان اقتضاء الشيء لذاته عدم اقتضاء الوجود والعدم اذا تقرر ذلك فاعلم ان العلماء اختلفوا في ان الوجوب والامكان من الاعتبارات العقلية او من الموجودة في الخارج فذهب الحكماء المحققون الى الاول وذكر المصنف من له عليهم وجهين اما الاول فتقريره في الوجوب هو انه لو كان الوجوب موجودا في الخارج لزم احد الامرين وهو اما امكان الواجب او التسلسل والثاني ظاهر البطلان بيان الملازمة انه لو كان موجودا في الخارج لكان مشاركا لسائر الموجودات في الوجود لما تقدم ان الوجود مشترك ومتمايزا عنها بالماهية وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته ثم نسبة وجوده الى الماهية ان كانت بالامكان لزم امكان الواجب لان وجوده ح يكون ممكن العدم فيكون الواجب ممكنا لان الواجب ما يقتضي هذا الوجوب فاذا جاز زواله خرج الواجب عن كونه واجبا فيبقى ممكنا هذا خلف وان كانت بالوجوب كان للوجوب وجوب آخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وتقريره في الامكان سواء ان الامكان لو كان موجودا لزم وجوب الممكن او التسلسل نسبة وجوده اليه ان كانت بالوجوب لزم وجوب الامكان ويلزم منه وجوب الممكن لان وجوب الصفة يستلزم وجوب الموصوف وان كانت بالامكان لزم ان يكون للامكان امكان آخر وتسلسل واما الوجه الثاني فتقريره ان الوجوب او الامكان لو كان موجودا في الخارج لزم تقدم الصفة على الموصوف والتالي باطل بيان الشرطية ان وجوب الواجب متقدم على وجود الواجب لانه ما لم يتحقق اقتضاء الوجود لم يتحقق الوجود وكذا امكان الممكن متقدم على وجود الممكن لان الامكان متقدم على ~~وجود الممكن~~ متقدم على ايجاد الشيء بيانه

حاكمه

مختاره

تعيينا

لجواز
بيان

لتشخصها
بيان

امورها

فلا دليل

الامور

ممكن

لان الامكان

أن الإمكان هو المحوج إلى السبب والإيجاد سابق على وجود الممكن فيكون الإمكان أيضا متقدما على وجود الممكن فعلى هذا
لو وجد لزم تقدمهما على الموصوف وأما بطلان المقال فلأنهما لو كانا عارضين بذاتهما لم يكونا صفتين فلو كانا صفتين لغيرهما
لزم قيام صفة الشيء بغيره وأنه محال فإن قلت هذا الدليل في حيز المعارضة لأنه لو كان من الإمكان والوجوب اعتبارا ما
يلزم قيام الصفة التي تعقله صورة ما كونه حاصلا في الذهن وجانبا به ضرورة صدق الشرطية أما بالجزم أن لو تعقل لم يكن
الممكن أيضا حاصلا في الذهن إذا كان من لفظا حاصلا في الذهن كان الإمكان قائما به في الذهن على أنا نقول إن
الصفات الاعتبارية يجب تقدمها على الموصوف ونفيها الغير كافية هذه الصورة لم فلم أن ذلك ممتنع قال وفي
بناء فصار العدمي أقول حجة القائلين بكون الوجوب والإمكان ثبوتيين بأن كل واحد منهما يقابل الامتناع
وهو الامتناع عدمي لكونه محمولا على العدمات فيكونان وجوديين لأن مقابل العدمي ثبوتي وجوابه لا نسلم أن نقيض
العدمي يجب أن يكون وجوديا لجواز أن يكون للعدمي اعتبار عقلي ونقيضه اعتبار آخر عقلي لا يجب أن يكون
وجوديا بأنه لم يكن نقيضا لعدم موجب خارجي يجب أن يكون موجب النقيض عدم ثبوته في الخارج أو نقول المقابل
للامتناع عدم الامتناع وهو شامل للإمكان الوجوب والإمكان ومقابل العدمي يجب أن لا يكون منقسما إلى وجودي وعدمي
قال أما القدم والحدوث إلى آخره أقول الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم والقدم هو كون الوجود غير مسبوق
بالعدم وذهب الجمهور إلى أنهما عدميان أما القدم فلأنه لو كان صفة وجودية لما أن يكون حادثا أو قديما والأول محال
وإلا لزم أن يكون القديم ليس بقديم أو محلا للحوادث والثاني أيضا محال وإلا لكان له قدم آخر والكلام فيه كالكلام
في الأول ويلزم التسلسل وأما الحدوث فلأنه لو كان وصفا ما فإما أن يكون حادثا وهو محال وإلا لكان الإمكان أو حدوث آخر
ولزم التسلسل أو يكون قديما وهو أيضا محال وإلا لكان الحادث قديما لأنا لا نعني بالقدم إلا ما اتصف بالقدم وما لزم إلى لزم
التسلسل بناء على أن حدوث الحدوث وقدم القدم نفس حقيقتهما كالوجود فإنه موجود بنفسه لا بوجود آخر قال الثاني
في انقسام الوجوب إلى آخره أقول لما بين كون الوجوب والإمكان اعتباريين عقليين شرع فيما يختص بكل واحد
منهما من الأحكام فذكر للوجوب أحكاما أربعة الأول هو أن الوجوب لذاته يمتنع أن يكون واجبا لغيره لأنه لو كان واجبا
لغيره لارتفع بارتفاع الغير ضرورة ارتفاع المعلول عند ارتفاع علته فصدق قولنا الواجب لذاته لو تعلق وجوبه بالغير لارتفع بارتفاع
الغير

الغير وكل ما يرتفع بارتفاع الغير ليس واجبا لذاته ينتج الواجب لذاته ليس واجبا لذاته هذا خلف وأيضا لو كان الشيء
الواحد واجبا لذاته ولغيره معا لاجتمع على المعلول الواحد وهو الوجوب علتان مستقلتان إحداهما
ذات الواجب والأخرى ذلك الغير وإنه محال على ما سيأتي الحكم الثاني أن الوجوب بالذات ينافي التركيب للواجب
لذاته استحال أن يكون مركبا من أجزاء وإلا لكان ممكنا لأن المركب محتاج إلى أجزائه وأجزاؤه غيره فالمركب
محتاج وكل محتاج إلى الغير فهو ممكن الحكم الثالث أنه كون الوجوب ثبوتيا لزم أن يكون نفس ماهية الواجب
وإلا لكان جزءا منها أو زائدا عليها وكلاهما محال أما الأول فلاستلزامه التركيب وأما الثاني فلافتقاره إلى الاحتياج
إلى الماهية وكان ممكنا ويلزم منه أن يكون الواجب أيضا ممكنا فإن قيل إن الوجوب نسبة بين ذات الواجب وبين وجوده
والنسبة يجب أن تكون متأخرة عن المنتسبين ومغايرة لهما فكيف تكون نفس الذات قلنا لا نسلم كونه نسبة على تقدير
كونه ثبوتيا فإن كونه نسبة ينافي هذا الفرض الحكم الرابع أن الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين
الواجب بالذات لا يكون متعددا وسنذكره في مسألة التوحيد ويعلم من هذا الحكم أن صفاته تعالى ليست بواجبة
لذاتها بل الواجب إذا اتصف بصفاته فالوجوب الذاتي يكون مخصوصا بالذات وأما الصفات فهي مفتقرة
إلى الذات فكانت ممكنة بالذات واجبة بالذات قال الثالث في أحكام الإمكان أقول لما فرغ من أحكام
الوجوب شرع في أحكام الإمكان وذكر منها أربعة الأول أن الحكماء بأسرهم اتفقوا على أن الإمكان علة
لحاجة الممكن إلى المؤثر لأن الشيء الذي يكون الوجود والعدم بالنسبة إليه على السوية يستحيل أن يترجح أحد
طرفيه على الآخر وادعوا أن هذه القضية ضرورية بديهية والعلم بها مركوز في بداية العقول فإن الصبيان
لو استويا وقال قائل ترجح أحدهما على الآخر من غير مرجح على كل عاقل بالبديهة بطلان هذا القول
وكذا البهائم فيه وذهب بعضهم إلى أنها ليست بديهية لأنا إذا عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد
نصف الاثنين لم يجد القضية الأولى في قوة الثانية وذلك يدل على كون الأولى كسبية والتفاوت في البديهيات
فإن العلوم الأولية قد يقع فيها التفاوت بسبب التفاوت في تصور أطرافها دون تفاوت بسبب عدم الشعور بالأطراف على
الوجه الواجب قال وهي الحاجة لا تتوقف إلى آخره أقول لما بين أن الإمكان علة لحاجة الممكن إلى المؤثر

ذكر عليه اعتراضات اربعة تعرض للاول منها بقوله ان الحاجة ليست امرا ثبوتيا ومتى كان كذلك لم يكن الممكن محتاجا الى السبب

اذ لا يبقى حينئذ فرق بين قولنا ليس للشيء حاجة وبين قولنا له حاجة عدمية ويلزم من ذلك تحقق ترجيح كان مردودا لاحتماله

يكون مرجحا فلا وللثاني بقوله على ان الحاجة ليست ثبوتية وحاصله انها لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة لكونها

صفة الممكن وصفة الممكن اولى بان تكون ممكنة واذا كانت ممكنة كانت لها حاجة الى العلة ويعود الكلام الى تلك الحاجة

ويتسلسل الثاني ان حاجة الممكن الى المؤثر متقدمة على وجوده لانها متقدمة على التأثير اذ تأثير المؤثر لا يكون

الا بعد حاجة الاثر اليه والتأثير متقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن فلو كانت الحاجة امرا ثبوتيا لزم تقدم

الصفة وهي الحاجة على الموصوف وهو الممكن **قوله** وبان المؤثر به اشارة الى اعتراض آخر وتقريره ان المؤثرية

ليست امرا ثبوتيا ويلزم من ذلك عدم احتياج الممكن الى المؤثر لان المؤثر حينئذ يكون معدوما لما تقدم في الحاجة

فلا يكون للممكن مؤثر والذي يدل على كون المؤثرية عدمية هو انها لو كانت وجودية لكانت ممكنة واذا كانت

ممكنة كان لها مؤثر ويتسلسل ... باطل اما بيان الملازمة الشرطية فلان المؤثرية صفة للمؤثر ويكون مفتقرة اليه وكل مفتقر

الى الغير ممكن واما بيان الثاني فلانها نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين فتكون ممكنة ولا مانع ان يمنع كونها

نسبة بين المؤثر والاثر لجواز ان يكون صفة للمؤثر فقط والاثر كما هو مذهب المتكلمين فانهم قالوا لا معنى للمؤثرية

الا تحقق ... المؤثر مع الاثر واما بطلان التالي فلان للمؤثرية اذا كانت ممكنة افتقرت الى مؤثر

آخر فتكون لذلك المؤثر مؤثرية اخرى والكلام فيها كالكلام في الاولى فيلزم التسلسل وهو محال فانه

منشأ لعشرات التسلسل ... اعتبار الانضمام وهو ان يجتمع من كل اثنين منها ايضا امور غير

متناهية لانه يستلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين وهو محال بالضرورة سواء كان التسلسل محالا اولا

**قوله** وانتفاء المانع اشارة الى اعتراض آخر وتقريره ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فتأثيره في الممكن اما ان يكون

حال وجود الاثر او حال عدمه والقسمان باطلان اما الاول فلان التأثير حال وجود الاثر ايجاد للموجود

وتحصيل للحاصل واما الثاني فلانه يؤدي الى الجمع بين النقيضين لاستلزامه وجود الاثر حال عدمه وهو محال

**قوله** وانتفاء لو اقتضى الوجود الى آخره اشارة الى اعتراض آخر وتقريره ان الامكان متعلق بالوجود والعدم

فلو



فلو اقتضى وجود الممكن الى مؤثر لاقتضى عدمه ايضا الى مؤثر والعدم نفي محض فيستحيل ان يكون له مؤثر

لان المؤثر لا بد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل اسناده الى مؤثر **قال والجواب عن الثلث الاول الى آخره**

اقول لما فرغ من ذكر الاعتراضات شرع في الجواب فاجاب عن الثلث الاول بطريق النقض احدهما تفصيلي والآخر

اجمالي اما التفصيلي فهو انه قال في الجواب عن الاول انا لا نسلم ان الحاجة والمؤثرية ليستا ثبوتيتين قوله يلزم

من ذلك ان لا يكون ذات الممكن محتاجا الى العلة ولا ذات العلة مؤثرة في شيء قلنا ان العدم ليس وصفا

ثبوتيا قلنا انه لا يلزم من ذلك ان لا يكون الشيء معدوما فكذلك لا يلزم من كون الحاجة والمؤثرية امرا عدميا

ان لا يكون الشيء محتاجا ولا مؤثرا والجواب عن الاعتراض الثالث وهو انه قال تحتاج الى الفرق بين قول من اللزوم

وهو ان يكون التأثير حال الوجود يلزم تحصيل الحاصل قلنا لا نسلم لانه انما يلزم ذلك لو كان المراد بالتأثير حال

الوجود ايجاده موجودا كان موجودا قبل ذلك الايجاد وليس كذلك بل المراد به ان وجوده بالاثر عند وجود

المؤثر وهو المعنى بكون المؤثر مستتبعا لوجود الاثر واما الطريق الاجمالي في الجواب عن الاعتراضات الثلثة

فتقريره ان العلم بان شيئا ما يحتاج الى شيء او يؤثر فيه ضروري فما ذكرتم من الاعتراضات تشكيكات في

الضروريات فلا يسمع ولا يلتفت اليه واما الجواب عن الاعتراض الرابع فتوجيهه ان يقال عدم الممكن لا يخلو اما ان يكون

انتفاؤه بالرجحان او لا يكون بناء على ان الرجحان ثبوتي واياما كان يندفع الاعتراض اما على التقدير الاول

فبمنع الشرطية وهي ان الممكن لو احتاج في ترجح وجوده الى سبب لاحتاج في ترجح عدمه ايضا لانها انما يصدق

ان لو جاز اتصاف العدم بالرجحان واما على التقدير الثاني فيمنع نفي التالي **قوله** العدم ليس اثرا قلنا لا نسلم

فان الاثر اعم من ان يكون وجودا او عدما فجاز ان يكون العدم اثرا والمؤثر فيه عدم علة الوجود على

معنى ان عدم العلة يستتبع عدم المعلول كما يقتضي تفسير التأثير ان المراد به كون المؤثر مستتبعا للاثر فان قلت

التفسير المتقدم سواء المراد بالتأثير كون وجود المؤثر مستتبعا وجود الاثر وهو كذلك لا يصدق على المؤثر الحقيقي

قلنا قد علم مما تقدم ان التأثير هو استتباع المؤثر للاثر فان كان المؤثر وجوديا كان وجود المؤثر مستتبعا

لوجود الاثر وان كان عدميا كان عدمه مستتبعا لعدم الاثر فان قلت ما الفائدة في ذكر قوله على ما يقتضي التفسير

قلت الفائدة فيه دفع سؤال يمكن ان يورد ههنا وهو ان عدم العلة لو اثر في عدم الممكن لزم احد الامرين وهو اما تحصيل
الحاصل او احتياج المنتفي وذهب بعض الشارحين ان قوله على ما ينبغي للمنتفي اشاره الى انه في تحقيق الوجه في كل الحوادث
لكونه عدميا محتاجا الى عدم علة الموجود وهو غلط لانه لم يذكر في ذلك الموضع تفسير شيء من الحوادث او غيره وان حمل
على هذا الوجه يوجب ان يحكي ما لا فائدة فيه فيحمل على ما ذكرناه وذهب بعض الشارحين ان العدم ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال
ومعناه لا نسلم ان ما كان وجوديا كان ممكنا لبعض ما يجب لاتصاف العدم به ولهذا كان كذلك فلا اشكال
لانتفاء الامكان المحوج الى السبب **والصعوبة هذا الاشكال قيل علة الحاجة هو الحدوث** اقول المتكلمون لما
استصعبوا هذا الاشكال اعني احتياج عدم الممكن الى المؤثر ذهب بعضهم الى ان علة الحاجة هي الحدوث وبعضهم الى انها
الحدوث مع الامكان اي كل واحد جزء العلة وبعضهم الى انها الامكان والحدوث شرط للعلية **وجوابه** ان الامكان معه يشمل
كون الحدوث شرطا للعلة وكونه جزءا منها والمحققون ينكرون ذلك ويقولون ان الحدوث غير معتبر اصلا واستدل عليه الامام
بان الحدوث صفة للوجود لكونه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم فيكون متأخرا عن الوجود لوجوب تأخر الصفة
عن الموصوف والوجود الحادث متأخر عن تأثير المؤثر فيه والتأثير للمؤثر متأخر عن احتياج ذلك الوجود الحادث الى الفاعل
فاذن الحدوث متأخر عن الاحتياج بمراتب فلا يكون علة لها ولا جزءا من علتها ولا شرطا لعلتها
لان الحدوث ليس علة للحاجة ولا شرطا لعلتها فان قيل لا نسلم ان الحدوث صفة للوجود بل عبارة عن خروج
من العدم الى الوجود فلا يتأخر عنه سلمناه ولكن لا نسلم تأخر كل صفة عن موصوفها فان الامكان صفة الممكن مع كونه
سابقا على وجود الممكن فالجواب عن الاول ان الحدوث بهذا المعنى متأخر عن تأثير الفاعل المتأخر عن الحاجة
وبه يحصل المطلوب وعن الثاني ان الحدوث اذا كان عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم يلزم بالضرورة تأخره عن الوجود
للعلم الضروري بامتناع عروض هذا العارض للشيء الا بعد وجوده **قال الثاني لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته**
**الى آخره** اقول هذا هو الحكم الثاني وتقريره ان جماعة من العقلاء ذهبوا الى ان احد طرفي الممكن جاز ان يكون اولى
به من الطرف الآخر على معنى ان تكون ذاته كافية في الاولوية ولكن المحققين انكروه واحتجوا على امتناعه بانه لو كان
كذلك فمع تلك الاولوية لا يخلو اما ان يمكن طريان الطرف الآخر او لا يمكن والقسمان باطلان اما الاول فلانه

طريانه

66

على بمعنى ان تكون ذاته كافية في الاولوية

طريانه اما ان يكون لسبب او لا لسبب والقسمان باطلان لانه لم يكن تلك الاولوية كافية في حصول ذلك الطرف بل يحتاج معها الى
من عدم سبب الطرف المرجح الذي هو الراجح والثاني ايضا باطل والا لوقع الطرف المرجوح من غير علة وهو محال
لان احد الطرفين حال التساوي لما استحال وقوعه من غير سبب فلان يمتنع وقوعه حال المرجوحية كان اولى واما القسم
الثاني وهو ان لا يمكن طريان الطرف المرجوح فهو ايضا باطل لانه لو كان كذلك لكان الطرف الراجح واجبا والمرجوح
ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هذا خلف وقيل ان العدم اولى به لذاته لانه اسهل وقوعا من الوجود لتحققه بانتفاء
جزء من اجزاء علته التامة والوجود يحتاج الى تحقق جميع اجزائها واجيب بان سهولة الوقوع لا توجب كونه اولى به لذاته
**قال الثالث يمتنع الى آخره** اقول هذا هو الحكم الثالث من احكام الممكن وتقريره ان رجحان الممكن لذاته محفوف بوجوبين
احدهما سابق والآخر لاحق اما الاول فهو ان الممكن ما لم يترجح صدوره عن المؤثر على لا صدوره عنه لم يوجد والثاني
لا يحصل له رجحان بسبب الوجود مع حصول الرجحان ان لم يكن المرجح حاصلا له وان امكن حصول الاحتياج الى
مؤثر فلم يكن المؤثر الذي فرضناه مؤثرا تاما هذا خلف وبعبارة اخرى لو لم يجب صدور الممكن عند فرض وجود
علته التامة لزم جواز تخلف المعلول عن علته وانه محال واما الوجوب اللاحق فلان الممكن في زمان وجوده يستحيل
عليه العدم وبشرط عدمه يستحيل عليه الوجود والا لجاز كون الشيء حال صدوره موجودا وانه محال وامتناع الانفكاك
عليه العدم حال الوجود ما دام وجوده واجبا وهذا الوجوب هو الذي يعبر عنه المنطقيون بالضرورة بشرط
المحمول واعلم ان هذين الوجوبين ليسا من مقتضيات ذات الممكن والا لكان واجبا لذاته او ممتنعا لذاته بل كل
منهما حاصل له بالقياس الى معنى خارجي لان السابق انما حصل بالنظر الى المؤثر التام واللاحق بالنظر الى كونه موجودا
او معدوما **قال الرابع الممكن يستلزم الحاجة الى آخره** اقول هذا هو الحكم الرابع للممكن واعلم ان الجمهور ذهبوا
الى ان الممكن حال البقاء يفتقر الى المؤثر خلافا لبعض المتكلمين بان علة الاحتياج الى المؤثر هي الامكان والامكان
من لوازم ماهية الممكن وضرورية لانفكاك ما فيها عند بقاء الماهية ولذا نفس العلة التي هي الامكان وجب ان يتحقق
المعلول الذي هو الاحتياج والدليل على ان الامكان ضروري للممكن انه لو لم يكن ضروريا لجاز زواله وحينئذ
ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا وهو محال والثاني ان حصول الامكان للممكن لو كان بالاعطاء لاحتاج الممكن الى مؤثر

يوجب حصول الامكان فيه والثاني باطل لوجهين الاول ان ما هو المؤثر في الشيء مسبوق بالامكان فيلزم
تقدم الامكان على التأثير فلا يكون الامكان بالتأثير وفيه نظر اذ لكن هذا خلف والثاني انه لو كان التأثير كان
مسبوقا بالامكان كان للامكان امكان آخر فيلزم التسلسل وكلام المصنف يحتمل هذين الوجهين لكنه الى حمله
على الوجه الاول اولى لان الاخير يتوجه عليه منع ظاهر مع ان الحق المتكلمون بان الباقي يستدعي حصول الاثر
فالاثر الحاصل حال البقاء اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك واما ان يكون
امرا جديدا والاول محال لامتناع تحصيل الحاصل والثاني ايضا محال لانه حينئذ يكون الاحتياج المؤثر
لذلك الامر الجديد لا للباقي وقد فرضناه الحاصل خلف واجيب بمنع الحصر بانه لا يلزم من عدم كون الاثر هو الوجود
الذي كان حاصلا ان يكون امرا جديدا لجواز ان يكون الاثر بقاء الوجود الحاصل فان المعنى باحتياج الباقي
الى المؤثر هو ان بقاءه الحاصل بعد علم المؤثر لا انه يحصل هناك امر جديد ولقائل ان يقول البقاء ان
كان حاصلا لزم تحصيل الحاصل والا لكان الاثر امرا جديدا والاولى ان يجاب بان الاثر في الحال يجب بعد
وهو بقاء الاثر واستمراره في الزمان الثاني ولا معنى لتأثير المؤثر في الباقي سوى ذلك ويمكن ان يحمل عليه
كلام المصنف قال الثاني في القدم الى آخره اقول اتفق المتكلمون والحكماء على ان القدم يستحيل ان يكون فعلا
للفاعل المختار لان الفاعل المختار انما يفعل بالقصد والقصد الى تحصيل الشيء انما يكون حال كون ذلك معدوما
والا لزم القصد الى ايجاد موجود وانه محال فان قيل ان الحكماء يعتقدون ان العالم قديم ومع ذلك يسندونه
الى الباري سبحانه وتعالى وذلك يبطل ما ذكرتم قلنا الحكماء انما يسندون القدم الى الباري تعالى لاعتقادهم لكونه
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار حتى انهم لو اعتقدوا انه فاعل بالاختيار لما جوزوا اسناد القدم اليه
فاذن اتفق الكل على امتناع اسناد القدم الى الفاعل المختار ثم ان المتكلمين من اهل السنة اتفقوا على
نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته واما المعتزلة فانهم ذهبوا الى نفي الصفات عن ذات الله تعالى وقالوا
بامتناع ثبوت قديم سوى ذات الله تعالى قال ابو هاشم من المعتزلة وان بالغوا في انكار قديم سوى ذات الله لكنهم قالوا
بهذا المعنى لانهم يثبتون احوالا اربعة وصفاته بالحال الخامسة كما ذكر في المتن وزعموا ان تلك الاحوال الخمسة

ثابتة



ثابتة في الازل هو الله تعالى فعلى صفات الثابتة في الازل امور كثيرة فثبت قدم امور كثيرة ولقائل ان يقول هذا انما يتمشى
لو كانت الاحوال عند ابي هاشم امورا اما من انكر الحال فلا يقول بذلك سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه قدم تلك الاحوال فان القدم
عبارة عن الموجود الذي لا اول له وهذه الاحوال ليست امورا موجودة في الخارج فلا يكون قديمة قوله وهي حالة
اثبتها ابو هاشم اي الالوهية حالة اثبتها ابو هاشم من المعتزلة وزعم انها علة للعالمية والقادرية والموجودية والحيية
ويثبتون الحال هنا يعللونها بالعلم والقدرة والوجود والحياة وزعم ايضا ان الالوهية ممتازة ذات الله تعالى
عن سائر الذوات لانه اعتقد ان ذات الله تعالى تساوي سائر الذوات في الذاتية وتمتاز عنها بهذه الصفة الموجبة للصفات
الاربع والحق ان ماهيته تعالى تخالف سائر الماهيات بالذات لا بالصفة على ما سيجيء قال الخامس في الحدوث الى آخره
اقول الحدوث يطلق على معنيين الاول الحدوث الزماني وهو الوجود بعد العدم والثاني الحدوث الذاتي وهو كون
الشيء محتاجا في وجوده الى الغير وذهب الحكماء الى ان كل حادث حدوثا زمانيا مسبوق بمادة وهي المحل
او الموضوع ومدة وهي الزمان اما تقدم المادة فلان كل محدث فهو مسبوق بالامكان لما تقدم ان امكان الممكن
سابق على وجوده والامكان صفة وجودية اذ لو كان عدميا لم يكن الشيء في نفسه ممكنا ولا شيئا فضلا امتناع الحادث
واذا كان صفة وجودية فلا بد من محل يقوم به وذلك المحل هو المادة ان كان الممكن جوهرا او موضوعا ان كان عرضيا
فان قيل لم لا يجوز ان يكون محل الامكان هو قدرة القادر عليه فيكون قائما بالفاعل قلت لان قدرته عليه
موقوفة على امكانه فلا يكون نفسها واما تقدم الزمان فلان كل محدث فعدمه قبل وجوده وهذه القبلية يجب
ان يكون بالزمان فيكون الحادث مسبوقا بالزمان وانما قلنا ان القبلية يجب ان يكون بالزمان لان تقدم الشيء على
غيره منحصر في اقسام خمسة التقدم بالعلية كتقدم المؤثر على الاثر وبالذات كتقدم الجزء على الكل والشرط على
المشروط وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل وبالمكان كتقدم الصف الاول على الثاني وبالزمان كتقدم الاب
على الابن وظاهر ان تقدم العدم على الوجود ليس بالشرف والمكان ولا بالعلية والطبع لان المتقدم بالعلية والطبع
يجامع المتأخر والعدم لا يجامع الوجود فتعين ان يكون بالزمان وهو المطلوب والجواب عن الاول ان الامكان امر
اعتباري عقلي كما تقدم فلا يفتقر الى محل في الخارج ليقوم به وعن الثاني بمنع انحصار التقدم في الاقسام المذكورة

التقدم

وسنده للشيخ تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض فانه ليس بالزمان والا لكان للزمان زمان آخر وتسلسل وهو بالتقدم
اخر من الاقسام الباقية وهو ظاهر يمكن ان يجاب عنه بان الحصر معلوم بالاستقراء وبه نسلم ان تقدم بعض اجزاء الزمان على آخر
ليس بالزمان اذ المراد بالتقدم الزماني كون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع المتأخر في زمان واحد وهذا اعم
من ان يكون زمانيا او غير زماني قال الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث الاول حقيقتهما الى
آخره اقول تعريفا للوحدة شامل للوحدة الحقيقية وهي ما لا ينقسم اصلا وغير الحقيقية وهي ما ينقسم الى اجزاء مختلفة
في الحقيقة كالانسان المنقسم الى الاعضاء المختلفة ويخرج عن التعريف ما ينقسم الى امور متساوية بالحقيقة كالجماعة المنقسمة
الى افراد متساوية فانها ليست بواحدة من هذه الحيثية واعلم ان الوحدة والكثرة لبداهتهما غنيتان عن التعريف
ولكن انما عرفتا على سبيل التنبيه ونحن نعرف بالتنبيه ان المفهوم من الوجود غير المفهوم من الوحدة وانتهى ان الوحدة
مغايرة للوجود وللماهية وهو لان المفهوم من الوحدة لو كان عين المفهوم من احدهما لكان كل ما صدق عليه احدهما
صدق عليه الوحدة والتالي باطل لان الكثير من حيث هو كثير يصدق عليه انه موجود وانه انسان مثلا ولا يصدق
عليه الوحدة وانما قال في الكثير من حيث هو كثير لان الكثير قد يعرض له الوحدة لا من حيث هو كثير قوله وكذا
الكثرة اي والكثرة ايضا مغايرة للوجود والماهية لصدقهما على الوحدة التي لا يصدق عليها الكثرة ولانا قد
نعقل الماهية ونشك في انها واحدة او كثيرة في الخارج والمعقول غير المشكوك فيه مغاير لما ليس بمشكوك فيكون كل واحدة
من الوحدة والكثرة مغايرة للماهية قوله وثابتة اي الوحدة ثابتة في الخارج لوجهين الاول انها جزء الواحد
الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود وفيه نظر تقدم في بحث المعنى الثاني ان الوحدة لو كانت عدما لزم ان
يكون النقيضان عدميين والتالي محال بيان الشرطية انها اذا كانت عدما لم تكن عدما لاي شيء والا لزم صدق
الوحدة على جميع الاشياء فيكون عدما لا معنى زائدا الكثرة او عدمها والثاني محال والا لكان اجتماع الوحدة
والكثرة لان كل ما هو يكون عدما للكثرة [illegible] احتمال [illegible] ان يكون عدما للكثرة هذا الكثرة لو كانت
على تقدير التعدد عدمية لانها عبارة عن مجموع الوحدات التي هي اعدام فيلزم ان يكون النقيضان اعني
الوحدة والكثرة عدميين وهو محال اذ لا تقابل بين المعدومات فثبت ان للوحدة وجودية وفيه نظر لانا لا نسلم
ايضا



ان لا يكون عدما للكثرة حال اجتماعه معها وللمعارضة المشهورة في تقرير هذا البرهان ان الوحدة لو كانت عدما
لكانت عدما للكثرة فالكثرة لو كانت عدمية كانت الوحدة وجودية لان عدم العدم وجود فقد فرضناها
هذا خلف وان كانت وجودية وهي عبارة عن مجموع الوحدات التي هي اعدام فلزم تقوم الوجودي بالعدميات
وهو محال قوله والكثرة مجموع الوحدات فيكون وجودية اي لما ثبت ان الوحدة وجودية لزم ان يكون الكثرة ايضا
وجودية لتقومها بالوحدات الوجودية لا يقال لا يلزم من تركبها من الوحدات كونها وجودية لجواز ان يكون لها جزء
عدمي لانا نقول ليس الكثرة الا مجموع الوحدات لا شيء آخر قوله وعورض الى آخره لما ذكر ادلة القائلين بوجوده ذكر
المتمسكين على ان الوحدة ليست امرا ثبوتيا وتقريره انها لو كانت صفة وجودية لكانت كل واحدة من تلك الوحدات ماهية
الوحدة تشارك الوحدة الاخرى في مطلق الوحدة وتمتاز عنها بخصوصيته المستلزمة للوحدة فتكون لكل وحدة
وحدة اخرى والكلام فيها كالكلام في الوحدة الثانية فيلزم التسلسل ولمانع ان يمنع التسلسل بناء على ما تنتهي
الوحدات بانقطاع الاعتبار واشتراكها في لفظ الوحدة ولما تعارض الادلة في عندنا المصنف قال والحق ان الوحدة
والكثرة من الاعتبارات العقلية واذا كان كذلك لم تتم الادلة المذكورة اما الاول فلجواز كون المتقيد
عدميا اذا كان من الاعتبارات العقلية واما الثاني فلان انقطاع الوحدات لانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل
[illegible] الى آخره اقول ربما يتوهم ان الوحدة تقابل الكثرة لامتناع صدقهما على موضوع واحد من جهة واحدة
وليس تقابلهما بالذات بل بالعرض لان التقابل بالذات منحصر في اقسام اربعة تقابل العدم والملكة والسلب
والايجاب وتقابل التضاد وتقابل التضايف وليس تقابل الوحدة والكثرة شيئا من هذه الاقسام لان
الوحدة تقوم الكثرة والسلب والايجاب لا يتقوم احدهما بالآخر وكذا العدم والملكة والمتضايفين لا يكون احدهما
عدما للآخر [illegible] والعكس وكذلك احد الضدين لا يتقوم بالآخر لان المقوم متقدم والمضاف مصاحب
ثم بين ان التقابل العارض ومعروضه [illegible] عرض لها انه مكيال ومعاد والكثرة عرض لها انه مكيل ومعدود
الشيء من حيث انه مكيال يقابل الشيء من حيث انه مكيل تقابل التضايف فالتقابل الذي بين الوحدة والكثرة
تقابل التضايف لكن لا بحسب ماهيتهما بل بحسب عارض عرض لهما وهو المكيالية والمكيلية قال الثاني

في أقسام الوحدة قال الى آخره أقول الواحد إما أن يكون بحيث يمتنع حمله على كثيرين وهو الواحد بالشخص وإما أن لا يكون
كذلك وهو واحد من وجه كثير من وجه لكن جهة الكثرة يجب أن تكون مغايرة لجهة الوحدة لامتناع أن يكون الشيء
من جهة الواحدة واحدا وكثيرا معا وإذا كان كذلك فجهة الوحدة إما أن يكون نفس ماهية معروض الكثرة أو داخلا
فيها أو خارجا عنها والأول هو الواحد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الإنسانية والثاني لا يخلو إما أن يكون
الداخل جنسا وهو الواحد بالجنس كاتحاد الإنسان والفرس في الحيوان أو فصلا وهو الواحد بالفصل كاتحاد
زيد وعمرو في الناطق والثالث إما أن يكون عارضا للماهية أو لا والأول قسمان أحدهما أن يكون الاتحاد محمولا
عليهما كاتحاد القطن والثلج في حمل الأبيض عليهما فإن كون الأبيض محمولا عليهما عارض لهما خارج عن حقيقتهما
والآخر أن يكون الاتحاد بالموضوع أي يكون جهة الاتحاد موضوعا لهما كاتحاد الضاحك والكاتب المحمولين على
الإنسان فإنه قد عرض لهما كون الإنسان موضوعا لهما والثاني وهو ما لا يكون عارضا كوحدة نسبة النفس إلى البدن
كنسبة الملك إلى المدينة فإن جهة الاتحاد وهي التدبير ليست مقومة للنسبتين ولا عارضة لهما بل للنفس والملك وهذا
القسم لم يذكره المصنف صريحا هذا كله إذا كان الواحد مقولا على كثيرين أما إذا لم يكن كذلك وهو الواحد بالشخص
فهو إما أن لا يصدق عليه الانقسام بوجه أو يصدق فإن لم يصدق عليه فإما أن لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام وإما أن
يكون له مفهوم وراء ذلك والأول هو الوحدة فإن مفهومها كون الشيء لا ينقسم والثاني إن كان ذا وضع أي قابلا
للإشارة الحسية فهو النقطة فإن النقطة لها مفهوم وراء عدم الانقسام وإن لم يكن ذا وضع فهو المفارق
كالعقل والنفس فإن له وراء عدم الانقسام مفهوما وليس ذا وضع وإن كان الواحد بالشخص قابلا للقسمة
فإن كانت الأقسام التي تحصل بالقسمة متشابهة في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال سواء كان قبوله القسمة
لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم البسيط فإنه يقبلها بواسطة المقدار وإن كانت الأقسام مختلفة كالبدن المنقسم
إلى الأعضاء المختلفة فهو الواحد بالاجتماع والفرق بينهما أن الأقسام في الأول موجودة بالقوة لأن المتصل
هناك شيء واحد وفي الثاني بالفعل وقد يقال الواحد بالاتصال على معان أخر أحدها على كل مقدارين يلتقيان
عند حد مشترك كالخطين المحيطين بالزاوية فإنه يقال لهما واحد بالاتصال وثانيها على كل مقدارين

ملازم

69

يتلازم طرفاهما بأن يتحرك أحدهما بحركة الآخر سواء كان التلازم طبيعيا كما لبعض الأعضاء بالنسبة إلى البعض الآخر أو صناعيا وهو ظاهر
فإن قلت الواحد بالشخص عبارة عما يمتنع حمله على كثيرين وكل واحد من النقطة والوحدة والمفارق أي كل فرد منها كذلك فكيف
يصح انقسامه إليها قلت ليس المراد أن ماهية النقطة والوحدة واحد بالشخص حتى يتوجه ما ذكرت بل المراد أن
الواحد بالشخص إما شخص لا مفهوم له سوى عدم الانقسام فهو كل شيء من الوحدة وإن كان له مفهوم وراءه وكان
ذا وضع فهو النقطة وإلا فهو المفارق فلا يتوجه ذلك قوله وإنما قال للواحد إلى آخره إشارة إلى تقسيم آخر وهو أن الواحد
إما أن يكون جميع ما يمكن له حاصلا فيه أو لا يكون حاصلا فيه والأول يسمى واحدا تاما والثاني غير تام والواحد التام
بالتمام قد يكون وحدته طبيعية أو وضعية أو صناعية مثال الطبيعة الإنسان الواحد لكن [illegible] مثال
الوضعية الدرهم التام إذا اصطلحوا على أن الدرهم [illegible] مثقال وجدناه معقا [illegible]
فإنا لا نسميه درهما ولفا وجدنا [illegible] نوع مثقال حملته [illegible] فنسميه درهما واحدا ولم نكن نسميها
واحدا صناعيا وهذا تبين الفرق بين الواحد الوضعي والواحد الصناعي مثال الصناعية البيت الواحد
مثلا وقد يقال الواحد التام على ما لا يمكن للشيء بإزائه فيه كخط الدائرة والناقص ما يمكن للشيء بإزائه كالخط المستقيم
وهو من جملة تقسيم قال ثم الاتحاد بالنوع يسمى مماثلة إلى آخره أقول الاتحاد الشيئين وإشراكهما إما أن يكون
في أمر ذاتي أو عرضي والأول إن كان في النوع يسمى مماثلة وإن كان في الجنس يسمى مجانسة والثاني إن كان
في الكيف يسمى مشابهة وإن كان في الكم يسمى مساواة وفي المضاف مناسبة وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع
موازاة وفي اتحاد الأطراف مطابقة وأما الاتحاد في سائر الأعراض فليس له أسماء خاصة قال المصنف
في أقسام الكثرة أقول لما فرغ من أقسام الواحد شرع في أقسام الكثرة واختلف العقلاء في أن الكثرة هل تستلزم
التقابل أم لا [illegible] فهم من معنى الغيرين فقالت المعتزلة الغيران هما الشيئان في وجه وكل واحد من الكثرة يكون غيرا
للآخر ونقض بأن الوجود يقابل العدم والكل يقابل الجزء مع أن العدم ليس بشيء وأما الغيران عند الحكماء
من الإضافة بخلاف التغاير فلا يجوز الشيئين التغاير بينهما كثير لأن الربط لما أبطلنا مذهبا للتعريف قالوا الشيئان إن
كان واحد منهما بحيث يمكن مفارقة أحدهما الآخر فهما متغايران وإن لم يمكن فإن كان أحدهما متقوما بالآخر فهما الكل

وايجزء ولكن فيهما الصفة والموصوف فالغيران هما اللذان استقل كل واحد منهما بالذات بحيث جاز انفكاكه عن صاحبه
للآخر بوجه اما بمكان او زمان او بوجه وعدم وانما قال بالذات والحقيقة ليدخل فيه الابن والاب فان كل واحد
منهما وان لم يستقل بحيث لا ينفك لكنه مستقل بحسب الذات والحقيقة ويبتني على التعريف صحة اطلاق الغيرين
على ذات الله تعالى وصفاته عند اصحابنا لا نحو ذلك لا متصاحب المعترفة من ذاته وصفاته ونحو عند المعتزلة
وكذلك كل صفة وموصوف فان الصفة عند اصحابنا الصفات غير الموصوف ولا غيره واليه اشار بقوله ولهذا
قالوا الصفة مع الذات لا عينه ولا غيره **قال وعلى اصطلاح الاوائل فان كانا وجوديين** اقول الغيران على
الاصطلاح الاول ينقسم الى المثلين والمتخالفين والمتقابلين هما الغيران المشتركان في تمام الحقيقة كالواحد
من انسان وقال بعض اصحابنا هما الغيران اللذان كل واحد منهما يقوم مقام الآخر والامام ذهب الى ان كل واحد من المثلين
والمختلفين بديهي التصور لان العلم بان هذا السواد مماثل السواد ومخالف للبياض بديهي ولهذا كان التعريف
بديهيا لجزوه اولى بان يكون بديهيا وانت قد عرفت ما فيه في بحث الوجود ثم المختلفان اما ان يجوز اجتماعهما الى
صدقهما على موضوع واحد او لا والاول المتلاقيان كالسواد والحركة الصادقين على موضوع واحد والثاني المتباينان
والمتلاقيان اما ان يكونا متساويين او متداخلين لانه ان صدق كل واحد منهما على ما صدق عليه الآخر كالانسان
والناطق فهما متساويان والا فهما متداخلان والمتداخلان اما ان يكون احدهما اعم من الآخر مطلقا او من وجه
لانه اما ان يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر فاما ان يصدق احدهما على كل ما صدق عليه الآخر
او يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فان كان الاول فبينهما عموم وخصوص مطلق وان كان الثاني
فبينهما عموم وخصوص من وجه واعلم ان الموضوع في تعريف المثلين ينبغي ان يحمل على الموضوع الذي يقابل
المحمول لا على الموضوع الذي هو محل للعرض والا لم يكن التقسيم شاملا للجواهر فاحمل الموضوع على كل ما
يمكن ان يوجد له الصدق الحمل سواء كان حمل المواطاة كحمل الناطق على ما صدق عليه الانسان او حمل الاشتقاق
كحمل السواد والحركة على الجسم **قوله** متقابلان بحيث امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان
واحد والمراد بامتناع الاجتماع امتناع صدقهما على موضوع واحد وانما قال من جهة واحدة ليدخل فيه الابوة والبنوة

العاد



والعارضان لشخص واحد فانهما وان حصلا فيه ليس حصولهما من جهة واحدة بل من جهتين لان ابوته انما هي بالقياس
الى شخص واحد وبنوته بالقياس الى آخر وانما قال في زمان واحد ليدخل فيه مضادة للسواد والبياض اللذين حصلا
في جسم واحد ولكن في زمانين لا يقال يخرج عن هذا التعريف تقابل الانسان مع اللاانسان لعدم اعتبار الموضوع في تقابلهما
لانا نقول لا نسلم خروجه عن التعريف وانما يلزم ذلك لو اقتضى التعريف احتياج المتقابلين الى الموضوع وليس
كذلك لان امتناع الاجتماع في الموضوع يصدق مع عدم الموضوع ايضا والذي يدل على ان التقابل لا يستدعي
وجود الموضوع ما ذكره صاحب المحصل وصاحب التلويحات وغيرهما في تعريف المتقابلين وهو ان المتقابلين هما اللذان
لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة والحق ان سياق كلام المصنف يقتضي انقسام المتباينين الى
المتقابلين والى غيرهما وان لم يذكر سوى المتقابلين وتعريف المتقابلين بما ذكره المصنف وبه ذكر يقتضي ان يكون الانسان
والفرس متقابلين مع عدم اندراجهما في شيء من اقسام التقابل **قال فان كانا وجوديين الى آخره** اقول لما فرغ من
تعريف المتقابلين شرع في تقسيمهما اعلم ان المتقابلين على ما ذكرنا لا يخلو اما ان يكونا وجوديين او وجوديا
والآخر عدميا لامتناع التقابل بين العدميين ضرورة ان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف وان عدم
العدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما معا على كل موجود غير الموجودين اللذين هما عدماهما فان كانا وجوديين
فاما ان يكون تعقل كل واحد منهما مع التعقل الى الآخر او لا فان كان الاول فهما الضدان سواء كان بينهما غاية البعد
كالسواد والبياض او لم يكن كالسواد والحمرة وان كان الثاني فهما المتضايفان كالابوة مع البنوة والاخوة مع الاخوة
والحكماء اشترطوا في التضاد غاية البعد وقالوا الضدان هما الامران الوجوديان المتعاقبان على محل واحد وبينهما
غاية البعد فيخرج عنه تقابل السواد والحمرة ومنهم من بدل المحل بالموضوع فيخرج عنه تقابل الصور النوعية
ايضا كالمائية والنارية وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في التقابل منهما وجود موضوع
مستعد لذلك الامر الوجودي وقابل له او لا فان اعتبر فلا يخلو اما ان يعتبر كونه مستعدا له بحسب شخصه او نوعه
او صنفه القريب او بعيد وجود الموضوع المستعد في الوقت الذي يمكن حصول ذلك الامر الوجودي فيه فان كان
الاول فبينهما عدم وملكة حقيقيان اي قسمي الوجودي ملكة والعدمي عدم ملكة في اصطلاح الحكماء وان كان الثاني

فهما عدم ملكة مشهوران اي في العرف العام وان لم يعتبر وجود الموضوع بل اخذا السلبا مقابلا للوجود مطلقا عن عدم الموضوع فاطلق خلف واثبات سواء كانا مفردين كالانسان واللاانسان او قضيتين كقولنا زيد بصير زيد ليس ببصير ولما كل كل واحد من العدم والملكة بحسب التشهير والتحقيق ربما وهما لا تسهيل على الطالب اما العدم الحقيقي فهو عدم كل معنى وجودي يمكن حصوله للموضوع اما بحسب شخصه سواء كان وقت حصوله كاللحية للانسان بعد الصبيان او لم يكن وقته بعد كالمرد او وجد فيه حال العدم كالعمى واما بحسب نوعه كالعمى للاكمه بحسب نوعه الذي هو الانسان وكعدم اللحية عن المراة واما بحسب جنسه القريب كالعمى للعقرب بحسب الحيوان او جنسه البعيد كالعمى للحائط بحسب الجسم الذي هو الجنس البعيد للحائط فان جنسه القريب هو الجماد واما الملكة بهذا المعنى فهو مبدأ للوجود الممكن التي بحسب احد هذه الاعتبارات المذكورة واما الملكة بحسب التشهير فهي امر الوجودي الذي يعتبر فيه وجود الموضوع وقت امكان حصوله فيه كالكتابة لمن من شأنه وقت امكانها والبصر التي في وقت امكانه له والعدم بحسب التشهير انعدام هذه الملكة وادعاها ... فعلم ان العدم والملكة بحسب التحقيق اعم منهما بحسب التشهير مع انه عدم ملكة بحسب التحقيق قال فيه السواد من حيث انه ضد للبياض الى آخره اقول توجيه هذا الاعتراض ان يقال انقسام المتقابلين الى ما ذكر تم من الاقسام الاربع ليس بصحيح لا دائر الى كون قسيم الشيء قسيما له وذلك لان التضاد داخل في التضايف فان السواد مثلا من حيث انه ضد للبياض معقول بالقياس الى البياض فيكون مضافا له ولذا كان داخلا في التضايف لا يكون قسيما له وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان التضاد داخل تحت التضايف لصدق التضاد بدون التضايف فان السواد من حيث هو سواد يصدق عليه انه ضد للبياض ولا يصدق انه مضاف له نعم التضايف عرض للسواد من حيث عروض الضدية له فالمضاف اذن حيثية ضدية السواد لا نفس السواد ولا استبعاد في كون الشيء قسما بحسب الذات وقسما منه باعتبار عارض كالالتفات في الذهن المقابل للموجود الذهني بحسب الذات مع انه اخص باعتبار عروض الذهني قوله قسم المقابل تحت المضاف الى آخره اشارة الى اعتراض آخر على التقسيم المذكور مع جوابه وتوجيه الاعتراض ان المتقابلين لو انقسما الى هذه الاقسام المذكورة لزم ان يكون المقابل اعم من المضاف وليس كذلك لان المقابل من حيث انه مقابل نوع من المضاف فيكون اخص منه وتقرير الجواب ان يقال



ان يقال ان محل جهة كون المقابل اعم من المضاف مغايرة لجهة كونه اخص وذلك لان المقابل الذي جعل مورد التقسيم انما هو الذات التي صدق عليها المقابل ولا شك انه بهذا المعنى اعم من المضاف لصدقه عليه وعلى غيره كالضد والايجاب والسلب واما ما هو اخص من المضاف فهو اما المقابل ونظيره وهو المضاف الحقيقي او الذات مع الوصف التقابل وهو المضاف المشهور ولذا كان كذلك اندفع ما ذكرتم من الحاصل ان غاية ما يلزم ان يكون المقابل اعم من المضاف بحسب له والاخص منه بحسب عارض من العوارض ولا امتناع فيه فان الكلي اعم من الجنس ثم يصير اخص منه باعتبار عارض عرض له وهو كونه جنسا للجنس قال فروع الاول التماثلان لا يجتمعان الى آخره اقول هذه فروع بعضها يتعلق بالمثلين وبعضها يتعلق باقسام المتقابلين الفرع الاول قولهم يمتنع اجتماع المثلين في محل في زمان واحد خلافا للمعتزلة فانهم قالوا اذا او تحلل ... سواد او سواد في محل ... قالوا ان ذلك للاجتماع اعداد من السواد والسواد في ذلك المحل واحتج اصحابنا بانه لو صح اجتماع المثلين لزم ان تكون الاثنين وانه محال بيان الشرطية هو انهما لو اجتمعا في محل واحد لامتنع الامتياز بينهما لانه لو حصل الامتياز بينهما فاما ان يكون بالذاتيات او اللوازم او العوارض والاول والثاني محالان لان المثلين مشتركان في جميع الذاتيات واللوازم والثالث ايضا محال لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية جزوه ان محلهما واحد فعروض شيء لاحدهما دون الآخر ليس اولى من العكس واذا امتنع الامتياز حصل الاتحاد الفرع الثاني سواء التنافي بالذات انما هو بين السلب والايجاب وفي كل احد الضدين كالسواد لولا انه ليس ببياض لما كان مقابلا للبياض فالتقابل بين السواد والبياض بالعرض وكذلك المتضايفان والعدم والملكة واما تواحد ذلك للعدم والملكة لان السلب فيهما اظهر الفرع الثالث الفرق بين متقابلي السلب والايجاب وبين مقابل غيرهما هو ان السلب والايجاب لا يمكن صدقهما على شيء او كذبهما عنه لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما واما سائر اقسام المتقابلين فيمكن كذبهما اما المتضايفان فلانه يمكن خلو المحل عنهما فيصدق سلبهما واما الضدان فيكذبان لا على وجه يلزم الاول لعدم المحل فانا لو فرضنا عدم الجسم كذب السواد والبياض معا لعدم الموضوع والثاني لكون المحل متصفا بالوسط بامر هو متوسط بين الضدين وذلك المتوسط اما ان يكون اسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد واما ان يعبر عنه بسلب الطرفين جميعا كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وغيره

المتوسط منهما كالحمرة والصفرة ولما العدم والملكة سواء كانا حقيقيين اي مشهورين فيكذبان عند عدم الموضوع وان تحقق العدم
لا يصدق عليه العمى ولا البصر وكذلك تكذبان عند عدم استعداد المحل للملكة باجل اما عتبا او لعدم الملكة كالجواد فانه
يصدق عليه سلب العمى والبصر واما المشهوران فيكذبان ايضا عند وجود المحل قبل وقت امكان كما تقدم قال الثالث
المتضايفان متلازمان الى اخره اقول هذا البحث يشتمل على بحثين الاول ان كل واحد من المتضايفين مستلزم للآخر طردا وعكسا
اي وجود كل واحد منهما سواء كان ذهنيا او خارجيا مستلزم لوجود الآخر وكذا عدم كل واحد منهما لعدم الآخر كذلك
بخلاف المتقابلين فانه يكون وجود كل واحد منهما دون الآخر اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانه لا يعقل احدهما الا بتعقل
الآخر البحث الثاني ان المتضادين اما ان يكون احدهما بعينه لازما للمحل كالبياض للثلج واما ان لا يكون وحينئذ اما ان لا يكون
شيء منهما لازما للمحل والايشاد نقول قد يلزم المحل على البدل ثم اما ان يجب كون احدهما معا فللآخر على التعيين
لا احدهما اذا علم وجد الآخر من غير توسط شيء منهما كالصحة والمرض فان البدن لا يخلو عنهما عند من لا يقول بالحالة الثالثة
واما ان لا يجب ذلك وحينئذ اما ان يصح عليهما التعاقب كالسواد والبياض بالنسبة الى الجسم بلا توسط احدهما او لا كالحركة الى الوسط
والحركة عن الوسط فانهما متضادان ولا يمكن تعاقبهما اذ لا بد ان يتوسطهما سكون كما عدد ارسطو واتباعه وسياق الكلام قوله لا يقال
هذا القسم لا يدخل تحت المنقسم وهو ان يلزم المحل اذا الجسم في حال السكون المتخلل بين الحركتين يخلو عن الحركتين جميعا فيلزم
فساد التقسيم لانا نقول ان الجسم وان خلا عن الحركتين حال السكون لا يخلو منهما حال الصعود والهبوط وهذا القدر
يكفي في صحة هذا المثال فانا نقول ان الحركتين حال الصعود والهبوط يلزمان المحل على البدل ان الحركتين معا
ولم نقل ان الحركتين يلزمان المحل على البدل مطلقا قال الخامس الاستقراء دل الى آخره اقول قوله الاستقراء
دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت جنس واحد يشتمل على [illegible] الاول ان [illegible] لا تضاد
وقيل عليه ان الخير والشر متضادان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة واجيب اولا بمنع التضاد فان [illegible] بانهما
منع الجنسية لجواز ان يكونا من عوارض ما صدقا عليه لكنه انه لا تضاد بين الانواع العالية والمتوسطة ولا بين
النوع الاخير وبين النوع العالي او المتوسط الا ان يكون الضدان داخلين تحت جنس واحد وتوقف ذلك بتضاد
الشجاعة والتهور فان الشجاعة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة واجيب بمنع كون الفضيلة

والرذيلة



والرذيلة جنسين للشجاعة والتهور سلمنا لكن لا نسلم انهما ضدان اذ ليس بينهما غاية البعد فان الشجاعة متوسطة بين
التهور والجبن قوله ولا بين المتنافيين اي لا يتصور الا بين المتناسبين سواء كانا متضادين او غير متضادين
لا تضاد [illegible] بين الواحد لا يكون الا واحدا واعلم ان هذا الحكم مبني على اشتراط غاية البعد في التضاد
واما الحمرة والصفرة فتضادهما بالسواد قال الفصل الثالث في العلة والمعلول الى آخره اقول علة الشيء ما يحتاج
اليه الشيء وهي اما تامة وهي جملة ما يحتاج اليه وجود الشيء واما ناقصة وهي بعض ما يحتاج اليه المعلول والناقصة [illegible]
[illegible] وجه الحصر فيها ان العلة اما ان يكون جزءا من ماهية المعلول او خارجا عنها اما الاول فان كان
جزءا يكون الشيء موجودا بالفعل لا به حقيقة بل به وبغيره فهي الصورة كصورة السرير وان جزءا لا يكون الشيء موجودا بالقوة
فهو المادة كالخشب للسرير [illegible] وتسمى بالنسبة الى المعلول المركب منها ومن الصورة عنصرا وبالنسبة الى الصورة
[illegible] فاما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء او مؤثرا [illegible] الموثر او [illegible] الفاعل
والثاني الغاية والرابع فان للانسان [illegible] ولا السكين [illegible] لكن [illegible] يكون علة [illegible]
المعنى والهذا [illegible] علة الذهن ومعلولة الخارج والثاني هو الشرط [illegible] الموضوع
وكذلك [illegible] والمصنف لم يذكر الشرط في العلل بل جعلها اربعا اقتداء بغيره والحق ما ذكرناه لتوقف وجود
المعلول عليه ايضا ويمكن ان يقال ان الشرط لما كان [illegible] تتميم العلة الفاعلية جعلها الحكماء من قبيل العلة الفاعلية
ولذلك جعلوا العلل اربعا واعلم ان ما كان جزءا يسمى علة الماهية والخارج علة الوجود قال الثاني في تعدد
العلل على المعلول الى آخره اقول الواحد لا يخلو اما ان يكون واحدا بالشخص او واحدا بالنوع فان كان واحدا بالشخص
فاتفق المتكلمون والفلاسفة على انه يمتنع ان يكون معلولا لعلتين مستقلتين واتفقوا ايضا ان العلة المستقلة
ما يحتاج اليه المعلول ويستغني به عن غيره فلو توارد عليه مستقلتان لزم ان يكون محتاجا اليهما مستغنيا عنهما
هذا خلف واما ان كان واحدا بالنوع فاختلفوا في جواز تعليله بالعلل المختلفة فمنع المتكلمون وجوزه الامام
والحكماء واليه اشار بقوله والمماثلان يجوز تعليلهما بالمختلفين [illegible] فان [illegible] كل واحد
من السواد والبياض [illegible] لذاتيهما فيكون معلولا لهما ولا يمكن ان [illegible] احدهما [illegible]

مع كونهما متعلقين بعلتين مختلفتين ومنها السواد والبياض **قوله** والمركب قد تتعدد اثار ان الاخير العالي الفاعل

اما ان يكون مركبة او بسيطة والمركبة اما ان تختلف اثارها فتتعدد كلما بان القادر من الحيوان او لا تختلف المصنوعية

الحاصلة من مجموع اجزائه واما البسيط فاما ان يكون هو متعدد وبحسب تعدد الالات او القوابل او الشرائط

واما ان لا يكون كذلك بل يكون مجردا عن جميع هذه الاعتبارات فان كان من الاول فقد اتفق المتكلمون والحكماء على انه

يجوز ان يصدر عنه ضروبه واحد اما مكثرة كما بان القادرة على واحد الصورة في عالم الكون والفساد وان كان

الثاني فقد اختلف فيه فذهب الحكماء الى ان البسيط من حيث هو ولهذا غير متعدد الا واحد وذهب الى انه يصدر عنه اشياء

واستدلوا بانه لو صدر عنه شيئان لزم احد الامرين وهو اما خلاف المقدم او هو تركب البسيط واما التسلسل فلان الملازم

ان مفهوم كون البسيط مصدرا لا حد هما غير مفهوم كونه مصدرا للاخر ودليل انه ... بكلمنا بحقق احد المفهومين مع

الذهول عن الاخر وبدون التسمية لشيء وعدمه فانه للتسمية من ذلك الشيء ومن لفظها ان المصدرتان

اما ان يكونا داخلين في ماهية العلة او خارجين عنها او احدهما داخلا والاخر خارجا فان كان الاول كانت العلة

مركبة لا بسيطة هذا خلف وكذا الثالث لان كل حال جزء اخر فيكون مركبا وان كان الثاني كانت المصدرتان معلولتين للبسيط

ضرورة كونهما عارضتين له ومحتاجتين اليه ونقول مفهوم كون البسيط مصدرا لاحدى هاتين المصدريتين غير مفهوم كونه مصدرا

للمصدرية الاخرى فهذان المفهومان ايضا اما ان يكونا داخلين او خارجين او احدهما داخلا والاخر خارجا فان كان الاول

او الثالث يلزم التركيب وان كان الثاني كان لهما مصدرتان اخريان والكلام فيهما كالكلام فيما تقدم فاما ان يلزم

التسلسل او الانتهاء الى ان يكونا داخلين او احدهما داخلا وهو يلزم التركيب واجاب المصنف بوجهين الاول والثاني معارضة

اما الحل فيمكن تقريره بوجهين الاول ان يقال لم لا يجوز ان يكون المصدرتان خارجين **قوله** لو كان كذلك لكان واحد معلولا

للبسيط فلا نسلم واما يلزم ان لو كانتا وجوديتين اما اذا كانتا عقليتين او اعتباريتين فلا احتياج لهما الى

العلة والثاني ان يقال ما ذكرتم من ان المصدرتين من اقسام الشيء باطل لان التقسيم انما يصح لو كانت مصدريتهما للمعلول

صفة ثبوتية وذلك ممنوع والتقرير الاول اولى لان كل مفهومين سواء كانا وجوديين او عدميين لا بد ان يكونا بالنسبة

الى ما له على احد الوجوه الثلاثة المذكورة والعلم به ضروري واما المعارضة فهي ان يقال ان الجسمية شيء واحد وانتم قائلون





بانها تقتضي الحصول في المكان المطلق وتقتضي قبول الاعراض الوجودية كالمقادير وغيرها ولا شك في ان الاول غير الثاني

فصادر الجسمية على الصور والاثنين عنها وفي هذه المعارضة نظر لان الجسمية ليست واحدة من جميع الوجوه بل فيها

كثرة من الابعاد والماهية والتاليف وغير ذلك فجاز ان يكون اقتضاء المكان للابعاد وقبول الاعراض للماهية

**قال الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الى اخره** اقول جزء المؤثر وشرطه وان اشتركا في ان كل واحد منهما

لا بد منه في وجود الاثر وتحققه لكنهما يفترقان من وجه اخر وهو ان جزء المؤثر يتوقف عليه كون المؤثر لو الشرط

يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كالبيوسة للنار فان تاثير النار في الجسم واحراقها يتوقف على يبوسة ذلك الجسم

واما ذات النار فلست متوقفة على يبوسة ذلك الجسم والمراد بالمؤثر في هذا الموضع هو العلة الفاعلية **قال الرابع**

**قيل الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا الى اخره** اقول ذهب الحكماء الى ان الشيء الواحد من كل جهة يمتنع

ان يكون فاعلا لشيء وقابلا له معا واحتج على ذلك بوجهين الاول انه لو كان كذلك لزم كون البسيط مستلزما لذلك

الشيء وغير مستلزم له والثاني باطل بيان الملازمة ان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول والمؤثر من حيث هو مؤثر

يستلزم الاثر فلو كان فاعلا لشيء وقابلا له لزم ما ذكرناه بالضرورة والوجه الثاني ان الفاعلية غير القابلية لانه

الشيء بالاعتبار الاول معين وبالاعتبار الثاني مستفيد فلو كان البسيط قابلا وفاعلا لصدق على البسيط شيئان

هما الفاعلية والاخر القابلية والثاني باطل لما تقدم من ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد والجواب عن الاول انه منقوض

عن الثاني لان عدم استلزام البسيط للشيء باعتبار كونه قابلا له لا ينافي استلزامه باعتبار كونه فاعلا له لان

استلزام الشيء لشيء باعتبار وعدم استلزامه له باعتبار اخر وتوكيد هذا ما قيل ان نسبة الفاعل الى الاثر بالوجوب

ونسبة القابل الى المقبول بالامكان العام والامكان العام لا ينافي الوجوب والجواب عن الثاني سواه ... ما مر

على ان البسيط لا يتعلق اثاره وقد تقدم ضعفه **قال الباب الثاني في مباحث العقل والوضع** اقول لما فرغ

من الامور العامة شرع في الاعراض وكان الاولى تقديم الجواهر على الاعراض وضعا لتقدمها عليها طبعا لكن لما كانت

المتعلقة بالجواهر مما احتاج بعضها الى الابحاث المتعلقة بالاعراض على ما ستعرفه قدم احكام الاعراض هذا الباب

يشتمل على فصول الاول في المباحث الكلية التي لا يختص بواحد منها بل يشمل الاعراض كلها العرض الحال في محل مستغن عنه

8

اخاص للاعراض اجمالا واعلم ان المشهور بين الحكماء انحصار الاعراض في المقولات التسع وانما قال المشهور لانه لا دليل على الانحصار
قد يضبط بان يقال اما ان يقتضي قسمة او نسبة او لا قسمة ولا نسبة فالاول هو الكم والثاني من اعراض النسبة فالسبعة الكيفية
اذ يتوقف كل واحد منها اما الكم فهو عرض يقبل القسمة والتجزي لذاته واحترز بقوله لذاته عما يقبل القسمة لا لذاته كالجسم والسواد
فانهما يقبلانها لا لذاتهما بل باعتبار حلول المقدار في احدهما وحلول الآخر في محل المقدار وقد عرفه القدماء بانه الذي يقبل لذاته
المساواة والمفاوتة بسبب التطبيق وانما عدل المصنف عنه لكونه دوريا اذ المساواة هي الاتحاد في الكم والتطبيق جعل
احد المقدارين على الآخر بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه فاذا كان كذلك فتعريف الكم بها دوري الى الدور والكم اما متصل كالمقادير
واما منفصل كالاعداد واما الكيف فهو ما لا يقبل القسمة الا النسبة لذاته فقوله لا يقبل القسمة احتراز عن الكم وقوله لذاته ليدخل ما يقبلهما
لا بالذات كالكيفيات العارضة للمقادير قوله ولا يتوقف تعقله على تعقل غيره احتراز عن الاعراض النسبية واعلم
انه يرد على هذا التعريف النقطة والوحدة فانهما لا تقبلان القسمة بالذات مع انهما ليستا من الكيف لما يجيء من عدهما
في شيء من المقولات التسع واما الاين فهو نسبة الشيء الى المكان بالحصول فيه وقد نسب صاحب البصائر الى انه ليس هو حصول
النسبة بل عن هيئة تتم بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لان ذلك الامر لو لم يكن نسبة كان الاين كما والكيف والا لزم ان
يكون مجرد النسبة لوجب امرا حقيقيا وهو غير معقول وان كان نسبة الى غير المكان فهو باطل ايضا وان كان نسبة الى المكان
فهو المطلوب واما متى فعبارة عن نسبة الشيء الى الزمان بالحصول فيه اعني ظرفه وهو كون جائز في الاشياء بعض اطراف
للزمان مع انه فسل عند بعض وهو ما حقيقي وهو كون الشيء في زمان الذي لا يفضل عليه بل يطابق وجوده كالكون
في ساعة معينة من الليل واما غير حقيقي لكون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا قال الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء الى قوله
واعلم ان للوضع اقول الوضع لفظ مشترك بين معان احدها ما يقال له الاشارة الحسية والنقطة على هذا يكون خارجا عن
الوحدة والثاني هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض والى الامور الخارجة عنه يعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها
الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه كالقيام فانه يعتبر فيه نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض بالاستقامة
ونسبة تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عنها بكون راسه من فوق ورجلاه من اسفل ولا يكفي النسبة الاولى في الوضع والا لزم
ان يكون الانتكاس قياما واعلم ان لفظ الهيئة والعرض والصفة يقرب ان يكون الفاظا مترادفة والحاصل ان النسبة

التي

74

التي يعرض للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة فانها تعرض للاب بالقياس الى البنوة وانما قال الى نسبة اخرى ولم يقل
الى شيء آخر ليوجب سائر الاعراض النسبية وقد عرف بالنسبة المتكررة اي لا تعقل كل واحد من طرفيها الا بالقياس الى الآخر
ولذا كانت في معنى واحد في المتضايفين بل لكل واحد منها اضافة مخصوصة الى الآخر مغايرة لاضافة الآخر اليه واما الملك
فقال ابو علي لست احققها وشبهه ان يكون عبارة عن النسبة العارضة للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم
والتقمص وهو نسبة ما يحيط به احتراز عن وضع لسان القميص على راسه فانه ينتقل بانتقاله لكن لا يحيط به ولم يحصل الاحاطة
ما سواء كان يكون احاطة بالكل او بالبعض قوله لا ينتقل بانتقاله احتراز عن احاطة البيت بمن فيه وهذه المقولة قد يقال
لها الجدة وله واما ان يفعل فهو ان يفعل وهي كون الشيء مؤثرا في غيره مادام يؤثر بل لم يزل يتجدد كالقاطع
مادام يقطع وان ينفعل وهو كون الشيء متاثرا عن غيره مادام يتاثر كالتسخن والتبرد والتقطع لا كالتسخن والبرودة
فانهما من الكيف واعلم ان اسم ان يفعل وان ينفعل اولى بهاتين المقولتين من اسم الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال
كما يقعان على التاثير والتاثر اللذين هما التحريك والتحرك يقعان على الامر الحاصل بعد تمام الحركة لان التسخن الحاصل في محل
بعد تمام التسخين قد يضاف الى الفاعل فيقال هذا فعله والى المحل فيقال هذا انفعاله واما ان يفعل فلا يقعان الا على التحريك
والتحرك قال واعلم ان الوحدة والنقطة خارجتان عنها اقول مندرج بعض في انحصار الموجودات في المقولات العشر
لانه قد وجد امور غير مندرجة تحتها كالنقطة والوحدة فانهما غير مندرجين تحت شيء من هذه المقولات والا لكان مع
بساطتهما حصل حكم وكذلك نفس الوجود والشيئية وبالجملة الاعتبارات العامة وانحصار المفهوم من وضعي ثم
الساعي وهو غير داخل تحت الجنس لان ماهيته لا يتوقف على فهم كونه جوهرا وانما تحت الوضع هو غير مندرج تحت الكيف اذ الداخل
تحت الساعي لا الاسفل وعدم دخوله تحت سائر المقولات ظاهر وكذا الكلام في جميع المشتقات وقد يجاب عن الاربع الاول
بانا انما ادعينا كون الاجناس العالية عشرة وما ذكرتم لا ينافي ذلك لجواز ان يكون تلك الامور وان كانت جواهر او اجناسا
العشرة غير اجناس بل انواعا لم يثبتهم كونها اجناسا لان ذلك فاحتاج دعوانا ما لم يكن منافيا فانما لا ترد
لانا انما حصرنا الاجناس العالية في المحصورة والاسفل ليس كذلك فان كون الشيء خاصا لا يجعل تحصلها الماهية كون الكمال
ناطقا يجعل تحصل الماهية قال وان جعلتها غير محصلة الى قوله الثالث اقول حيثية المعاني التسع غير محصلة لان الماهيات التي
لا

وهو ما على الكيف والكيف ...

محل ح

لانكار وتشويه

غلو منك [illegible]
وغلب الاقدح [illegible]
ان ح

يصدق عليهما ثم الحكم جاز ان يكون محتاجا في تمام الماهية فيكون اطلاق الحكم عليهما بوجه عرضيا وكذا غيره من الاقسام واعلم
ان العرض ليس جنسا للمقولات التسع واستدل عليه الشارح بانه لو كان جنسا لما تحقق معرفة الكم والكيف وغيرهما بل تعقلهما
يستلزم تعقل العرض ولكان ثبوته لها مفتقرا الى البيان لان اجزاء الماهية لا يطلب بالبرهان على تقرير صحته والتالي
باطل فانا نتصور المقولات مع الشك في عرضيته وفيه نظر لانا لا نسلم انا نتصور الكم بكماله او بحقيقته مع الشك في العرضية
وفيه آخر وهو ان الاعراض الاضافية احوج الى الكون في الموضوع من الاعراض الغير الاضافية القوية الوجود كالكميات
والكيفيات فكانت اولى بالعرضية فيكون العرض مقولا عليها بالتشكيك فلا يكون جنسا **قال الثاني في احتياج**
**بل مقوما عليها** اقول اتفق المتكلمون والفلاسفة على احتياج الاعراض الى المحل والدليل عليه هو ان التشخص
العرض محتاج الى سبب فهو اما ماهية العرض او شيء من لوازمها او لشيء من عوارضها والاول والثاني باطلان والا لكان نوع كل عرض
منحصرا في شخصه فيتعين الثالث وهو ان يكون لعارض حال في العرض او محله او غيرهما وهو المفارق والاخير باطل لان نسبة
ذلك المفارق اليه كنسبته الى غيره فيلزم الترجيح بلا مرجح وكذا الاول لوجهين الاول انه ح يكون مكتفيا في وجوده
في تشخصه بما يحل فيه فيكون غنيا عن المحل فلا يحل فيه والثاني ان حلول الشيء في العرض موقوف على تعين محله الذي هو
العرض فلو توقف هو لتشخصه بما حل فيه لزم الدور فيتعين الثاني وهو ان يكون سبب تشخص العرض هو المحل فاذا فارق محله بطل
تشخصه فامتنع مفارقته عنه بعينه وهو المطلوب **قوله** بخلاف الجسم الى آخره جواب عن سؤال مقدر وتوجيهه ان هذا
الدليل يقتضي امتناع الانتقال على الجسم بان يقال تشخص الجسم المعين ليس لماهيته ولا للوازمها لما تقدم بل لعارض وهي
اما حيزه او امر حال فيه او امر مغاير لهما والاخيران باطلان لما مر فيتعين الاول فاذا فارق حيزه بطل تشخصه فامتنع انتقاله
عنه بعينه وتقرير الجواب ان الجسم انما يحتاج الى الحيز في تحققه لا في تشخصه والتحيز حاصل باعتبار اي حيز من الاحياز سواء
كان في هذا الحيز او في حيز آخر وتحقيقه ان تعين الجسم بتعين صورته التي تعينها بتعين للصورة انما هو بالمادة
ماضي وهكذا جواب آخر هنا جار بالغة على الحيز المعين مع انه لا يتحقق ولا يتشخص في كل في العرض اذ ليس لصورته ولا لموضوعه
وقد يقال انتقاله لم لا يجوز ان يحتاج العرض في تشخصه الى المحل من حيث هو محل لا الى محل معين حتى
يكون مفارقته عنه كالمادة بالنسبة الى الصورة فان تعينها احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة ولذلك جاز مفارقتها

عن

عن الصورة المعينة **قال الرابع في امتناع قيام العرض بالعرض الى آخره** اقول اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض
واحتجوا بان المعنى من القيام هو كون الشيء متحيزا تبعية تحيز محله وذلك انما ينبغي ان يكون عرضا والجسم لكن ذلك في الفلاسفة
في ذلك التحيز على سبيل الاستقلال فلم يكن قيامه بالمحل اولى من العكس فيتعين ان يكون جوهرا وليس المطلوب وقالت الفلاسفة
ان الحلول عبارة عما ذكر ثم بل هو عبارة عن ان يختص شيء بشيء بحيث يصير احدهما منعوتا والآخر ناعتا وكذلك فان للبارئ تعالى
نعوتا قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم ان القيام عبارة عما ذكرتم ولكن لم لا يجوز ان يكون العرض حالا في تحيز
تحيز ذلك المحل تبعا لمحل آخر هو الجوهر فانه يكون بالذات او بواسطة وبالمحل انما يكون
اقول احتج الحكماء على جواز قيام العرض بالعرض بانا نجد اعراضا هي الجسم والعرض بها كالبطء والسرعة
فان الجسم الذي يكون مربعا او مثلثا منفصل فيهما او حافا **قال الرابع في بقاء الاعراض الى آخره**
اقول ذهب الشيخ ابو الحسن الى امتناع بقاء الاعراض اي استمرار وجودها واستدل بوجهين الاول ان البقاء
عرض قائم بذات الباقي فلو بقي العرض لكان له بقاء فيلزم قيام العرض بالعرض الثاني لو صح بقاؤه لامتنع زواله والتالي
باطل بالاتفاق بيان الشرطية انه لو زال فزواله اما لنفسه وهو محال والا لزم انقلاب بمعنى لا امكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي او لغيره وهو ايضا محال لان ذلك الغير اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا والاول اما ان يكون موجبا او فاعلا
مختارا والكل باطل اما كونه وجوديا موجبا فلان الموجب هو الضد وطريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول
عنه لاستحالة اجتماع الضدين في محل واحد في زمان واحد واذا كان كذلك استحال تعليل عدم الضد الاول بطريان الضد
الآخر والا لزم الدور واما كونه عدميا فلانه ح يكون عدمه لانتفاء شرط من شرائط وجوده لكن شرط العرض الجوهر
فيعود الكلام اليه في كيفية عدمه بان يقال عدمه اما لا موجود او معدوم والاول محال فكذا الثاني لان عدمه
يكون لانتفاء شرط من شروطه وذلك الشرط ان كان عرضا لزم الدور وانه محال وان كان جوهرا كان عدمه لانتفاء
لانتفاء شرط هو جوهر وذلك يستلزم اشتراط كل جوهر بجوهر لا الى نهاية وانه محال واما كونه فاعلا مختارا فلان الفاعل المختار
لا بد له من اثر اذ من معنى الفاعل فيكون موجدا لا معدما اذ العدم لا يكون اثرا واذا تقرر ذلك فاعلم انه لو قال ولما لزم الدور
او التسلسل لكان اولى اذ لزوم الدور غير متعين على ما تقرر فان قلت لم لا يجوز ان يكون المؤثر فاعلا مختارا اثره

لكان ح
بعدما استدل
وجوده
آخر
مرجحه
وتوجيه السؤال
يقتضي
التعيين

75

اذن
سان

شرط
سان

يقتضي ذلك الا ان عدم العرض فلنا لان حاصله راجع الى الاعدام بالضد وقد ابطلناه واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمة
بيانه فانا لا نسلم ان البقاء عرض وانما يلزم ذلك لو كان موجودا وهو ممنوع ولو سلم لكنه لا يلزم قيام العرض بالعرض
لما تقدم وعن الوجه الثاني بانا لا نسلم انه لو زال بنفسه لكان ممتنعا لذاته فان الممتنع لذاته ما لا يوجد اصلا
وهذا قد وجد فيجوز ان يقتضي حقيقته عدمه في زمان معين بعد ان يبقى زمنا كثيرا وما ذكرتم من انه لو فني لكان
له لزم ان لا يكون عدم العرض جائز الوجود في الزمان الاول فلم قلتم انه ممتنع الوجود في الزمان الثاني ولئن سلمنا لكن لا بد
له من سبب لكن لم لا يجوز ان يقتضي عدمه حصول شرط وجودي ولا نسلم انحصاره في الضد بل لم لا يجوز ان يكون [illegible]
مبنيا على تحلل ذلك العرض ولو سلم الانحصار فلم لا يجوز ان يزول بطريان الضد لاجزاء تجاور محله كاجزاء الماء
للاضداد حتى لا يلزم الدور وكلام المصنف يحتمل هذين الوجهين ايضا لكن لم لا يجوز ان ينتفي لانتفاء شرط
ولا نسلم انحصار شرط العرض في الجوهر لجواز ان يكون مشروطا بعرض غيره كالحركات والاصوات فاذا فني الشرط
فني المشروط سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون المقتضي لعدمه هو الفاعل المختار ولا نسلم ان العدم المتجدد ليس اثرا
قوله او حوش جناب عطف على ذاته في قوله تقتضيه ذاته وكذا قوله انتفاء شرط او فاعل واعلم ان النظام
ذهب الى ان الاجسام ايضا لا تبقى زمانين وتمسك بهذا الدليل بعينه قال الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بالمحلين
الى آخره اقول اتفقوا على ان العرض الواحد لا يحل في محلين الا ابا هاشم وبعض الفلاسفة واحتجوا على الامتناع بثلث
حجج الاولى لو جاز ان يحل عرض واحد في محلين لجاز ان يحل جسم واحد في مكانين اذ لا فرق بينهما في العقل والتالي باطل
بالاتفاق فالمقدم مثله وفيه نظر لانه لو جاز ذلك لجاز قيام عرض بمحلين لم يكن حال العرض في الاشتباه الا كحال العرض الواحد القائم
بالمحلين فيلزم ان لا يتميز السواد المحسوس في محل عن السواد المحسوس في آخر لاحتمال حلول السواد الواحد في المحلين
ورد لا يتميز الانسان عن الواحد الثالث لو جاز ذلك لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وهو العرض
لما تقدم من ان المحل من علل تشخص العرض والثاني باطل وقال قدماء الفلاسفة الاضافات امور عرضية وهي ان كانت
متماثلة كالجوار والاخوة جاز قيامها بمحلين فان الجوار قائم بالجارين والاخوة بالاخوين وان كانت مختلفة كالابوة
والبنوة امتنع قيامها بمحلين والحق ان لكل واحد من الجارين والاخوين جوارا واخوة خاصة قائمة به مغايرا لما قام بالآخر فالابوة

التأليف

التأليف عرض واحد قائم بجزئين وهو قيام بعض ما اكثر من جزئين اما الاول فلانا نجد صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف
ولا بد وان يكون بين كل جزئين منها ارتباط به يصعب انفكاكها وهو التأليف وما لم يوجد هذه لكان ابطلنا المجاورة بين
انفكاكها واما الثاني فلانه لو قام بكل جزء تأليف يخصه لم يلزم من انعدام جزء منهما انعدام التأليف فلا يبقى الانفكاك
وليس كذلك والجواب لا نسلم ان عسر الانفكاك بين اجزاء الجسم بسبب التأليف المحتاج الى جزئين فلم لا يجوز ان يكون ذلك
بسبب احتياج احد الجزئين الى الآخر او بسبب ان الفاعل المختار جعل احدهما ملتصقا بالآخر وانا لا نسلم ان التأليف قائم
بكل منهما قائم بالمجموع قال المقصد الثاني في اقسام الكم اقول لما فرغ من المباحث المشتركة بين الاعراض شرع في مباحث
كل منها وبدأ بالكم لكونه اعم ... وانواعه لان حقيقة الكم متحقق كما مر واعلم ان الكم ينقسم بالقسمة
الاولية الى المتصل والمنفصل وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك
يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية للآخر اولا والاول المتصل والثاني المنفصل وهو منحصر في العدد لان قولهم المنفصل
بالمتفرقات والمتفرقات احاد فان اخذ الواحد من حيث هو واحد فقط لم يكن له اصل في اجتماع اشياء الا العدد
وان اخذ من حيث هو انسان او حجر لم يكن اعتبار كونها كما منفصلا الا لكونها بالوحدات التي فيها هي انما يكون
كما منفصلا لكونها معدودات بالوحدات التي فيها واما الكم المتصل اما ان يكون ثابت الاجزاء القارات او لا والثاني الزمان
والاول هو المقدار وهو مثله العام لانه اما ان يكون قابلا للانقسام في جهة واحدة اعني الطول وهو الخط واما ان يقبل في جهتين
اعني الطول والعرض وهو السطح ويسمى البسيط ايضا واما ان يقبل في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق وهو الجسم
التعليمي ويسمى الثخن والخط ينتهي بالنقطة والسطح بالخط والجسم التعليمي بالسطح وانما سمي التعليمي لان البحث في العلوم
التعليمية اي الرياضية انما يقع عن الجسم بهذا المعنى وانما سمي ثخينا لان الثخن اسم لحشو ما بين السطوح والجسم التعليمي
يكون ثخينا بهذا المعنى اي حشوا بين السطوح اي ذا عمق ولقائل ان ينقض تعريف الثخن بحشو الكل والحشو
ان اعتبر به نزولا فهو عمق لان العمق ثخن نازل من فوق وان اعتبر به صعودا فهو سمك لانه ثخن صاعد من اسفل
وقد يطلق العمق على معنى آخر وهو البعد المقاطع للطول والعرض ولم يعتبر المصنف تقاطع العرض وهو محتاج اليه
واعلم ان العمق قد يطلق اصطلاحا على نفس الثخن والطول ايضا معان اخر اصطلاحا كما ... وثانيها الامتداد المفروض ...

يعرض اوله وما لنهاية الطول المستقيم من المتقاطعين فى السطح من غير اعتبار التقيد بالآخر ورابعها الامتداد الآخذ من الراس
الى القدم الى الخلف فى ساير الحيوان من راسه الى ذنبه والمصنف سمى البعد الآخذ من جانبى الحيوانات من طرفه الى الآخر
طوله وسمى فى اصطلاح الآخرين عمقا فقد خالف اصطلاحهم وخامسها الامتداد الآخذ من مركز العالم الى المحيط او العرض له
ادبوسادسها احد البعد المفروض نابتا وثانيها الامتداد الاقصى وثالثها البعد الماخوذ من جانب الحيوان الى شماله ورابعها
المقدار الذى فيه بعدان والمصنف سمى الامتداد الآخذ من راس الحيوان الى قدمه عرضا وسمى فى اصطلاح آخرين
من طولا لا انه لا يمكن توجيه كلامه بحيث ينطبق على الاصطلاح فيقال معناه العمق يسمى البعد المقاطع للطول والعرض
فيكون قوله والعرض مجرورا ويكون من طرف متعلقا بالعمق لانا نقول فساد هذه الكلمة اما اولا فلانه لو كان
العرض مجرورا لاحتيج الى ذكر التحديد بعده وليس مذكورا فى النسخ واما ثانيا فلانه يلزم الفصل بين المعطوف
وهو العرض وبين المعطوف عليه وهو الطول بكلام اجنبى وهو قوله من طرف معطوف على شئ وهو المقاطع له فلا وقد
يطلق العمق على السمك وفساده [illegible] ان **قال والطول والعرض والعمق كيفيات ماخوذة مع اضافات**
اقول ان اريد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات فهى كميات بالذات فيكون الطول عبارة عن المقدار كيف
كان والعرض عن المقدار الذى فيه بعدان والعمق عن نفس الثخن وهذه المعانى ثم من كلام المصنف فلا اريد بها غير
المعانى المذكورة فى الكتاب فهى كميات ماخوذة مع اضافات فعلى الاول يكون كل خط طويلا وكل سطح عريضا وعلى الثانى
لا يكون كذلك بل قد يكون خط طويل وخط ليس بطويل بل قصير بناء على ان الطول بهذا المعنى [illegible] امتداد
بل الاضافة الخاصة العارضة لذلك الامتداد وكذلك السطح والجسم **قال الثانى فى الكم بالذات وبالعرض** اقول هذا تقسيم
آخر للكم واعلم ان الكم اما ان يكون كما فى نفسه لا باعتبار حلوله فى الكم او حلول الكم فيه او غيرهما كالعدد وانواع المتصل
واما ان يكون كما بالعرض وهو اربعة اقسام الاول ما يكون حالا فى الكم بالذات [illegible] فانه كم متصل
بالذات والعرض معا وكم منفصل بالعرض اما انه كم بالذات فلانه داخل تحت الكم المتصل واما انه كم منفصل بالعرض
فلانه منطبق على الكم المنطبق على الحركة المتصلة بالذات [illegible] ان يكون للشئ من مقولة الكم الوضع وكذا
المقولة [illegible] الاضافة ولا يعرض لها [illegible] واما انه كم منفصل بالعرض [illegible] الى الساعات

ودرايام

ودرايام والشهور والسنين والثانى ما يكون محله الكم المتصل كالجسم الذى هو محل للعدد الثالث ما يكون حالا فى محل الكم كالسواد الحال
فى الجسم وهذا ان تعالى ساحة [illegible] الجسم طويل او عريض او مساحة اكثر من مساحة جسم آخر او مساو له الرابع ما يكون متعلقا
بالكم بان يكون مبدأ له او عرضا له [illegible] الكم المتصل او المنفصل كما نقول للقوة انها متناهية او غير متناهية باعتبار ان الآثار
التى تصدر منها متناهية او غير متناهية اما بحسب العدة او بحسب المدة **قال الماتن عرض هذه الكلمات** اقول لما فرغ من تعريف
الكميات وتقسيمها اعلم ان القول بانها اعراض فرع على وجودها وعلى كونها زائدة على الجسم وتلك كلها انكرها جماعة
اما العدد فقالوا انه عدمى لانه مركب من احاد هى عدمية وكلما كان المركب من العدمى فهو عدمى اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلانه
مركب من الوحدات والوحدة امر عدمى واعتبار عقلى كما تقدم فى بحث الوحدة واما المقادير فقالوا انها نفس الجسمية او جزؤها
بناء على تركب الاجسام من الجواهر الفردة فان من يقول منهم به يقول ان الطول والعرض والعمق داخلة فى الجسم وذلك
لان المقدار لو كان عرضا زائدا لكان السطح حالا فى الجسم المنقسم الى الجهات الثلث والخط فى السطح المنقسم الى جهتين فكان
الحال منقسما [illegible] على حسب انقسام المحل فيلزم انقسام السطح فى الجهات الثلث والخط فى الجهتين فيكون السطح جسما والخط
سطحا هذا خلف بل يلزم انقسام النقطة فى الجهات الثلث لحلولها فى الخط المنقسم فيها [illegible] انقسام النقطة فيها
لحلولها فى الخط المنقسم فيها وعلى كلا التقديرين يلزم انقسام الخط عرضا والسطح عمقا وبهذا اشار المصنف بذكر
ولم لا يجوز انقسام الخط فى الجهات [illegible] انما ينقسم بانقسام المحل اذا كان حلوله فيه حلول السريان ولم لا يجوز ان حلول
هذه الامور فيها حلول السريان فلا يلزم انقسامها بانقسام المحل واجاب عنه المتكلمون بان هذا المنع لا يضر ما
ذكروا لان السطح لا يخلو من ان لا يوجد فى شئ من اجزاء المفروضة للجسم او يوجد والاول محال وكذا لم يكن حالا فى الجسم
والثانى لا يخلو من ان يوجد ذلك السطح بتمامه فى كل واحد من اجزائه او لا يوجد بتمامه والاول محال لانه يوجب
قيام العرض الواحد بمحال كثيرة وهو محال والثانى يوجب المطلوب لانه ح يلزم ان يكون بعض اجزائه
حالا فى بعض اجزاء الجسم فيلزم انقسامه بانقسام المحل وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان يحل تمامه فى جزء من
الجسم لانه لم يكن ح حالا فى الجسم وهو محال [illegible] المتكلمين والحكماء اتفقوا [illegible] بوجود الكلام
المذكور وان لم يقبل استحال حلول السطح فيه لان السطح منقسم فى الطول والعرض فيلزم انقسام محله [illegible] خلاف

الحيوانات صح
والثانى صح
وكل جسم عميقا صح
عنه نفس صح
بالذات وهو ما يكون كما صح
الجسم صح
والنقطة فيه واحد صح

المقدار وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون متناهية حالة في مجموع الاجزاء من حيث هي مجموع ويمكن ان يجاب عنه بناء على
ان مجموع اجزاء الشيء يعني بانا نعقل الكلام المذكور الى المجموع كمثل ما قلنا في الجسم **قال المحققون الحكماء بان الجسم الواحد
الى آخره** اقول استدل الحكماء على ان المقدار زائد على الجسم بوجهين الاول ان الجسم المعين كالشمعة المعينة يتعاقب
عليه المقادير المختلفة لانا نجعل منه تارة كرة وتارة مثلثا واخرى مربعا مع بقاء الجسمية المعينة والاصول كذلك
عن الجسمية الباقية الثاني لان الخط والسطح من صفات الجسم التعليمي وعوارضه والجسم التعليمي عرض فصفاته
اولى بان يكون اعراضا اما انها من صفاته فلانه يتبدل بالتخلخل وسواء زيادة حجم الجسم من غير انضمام شيء اليه كالماء
المتسخن وينقص بالتكاثف وهو انتقاص حجم الجسم من غير انفصال شيء من اجزائه كالماء اذا برد والمنفعل عنه الباقي
واما ان صفات العرض عرض فلانها لو كانت جواهر لزم احتياج الجوهر الى العرض واجيب عن الاول من
وجهين الاول انا لا نسلم اختلاف المقادير بل المختلف في تلك الاحوال كيفيات او شكل والمقدار في كل الاحوال
واحد وذلك انما يقتضي كون الشكل زائدا على الجسم ولا نزاع فيه واما الترجيح في ان المقدار هل هو زائد
على الجسم اولا الثاني ان صح ذلك ثم يتوقفا على نفي الجزء الذي لا يتجزى اذ على تقدير وجود الجزء لا يلزم ان
يكون اختلاف الاحوال المذكورة بسبب اختلاف في اوضاع الاجزاء بانتقال بعضها من سمت الى سمت آخر
والجواب عن الوجه الثاني نحو المقدمات وهو ان يقال لا نسلم كونها من صفات الجسم التعليمي وانما يلزم ذلك ان
لو كانا موجودين وهو ممنوع وكذلك لا نسلم ان الجسم التعليمي عرض والقول بالتخلخل والتكاثف مبني على نفي الجزء
والا لزم انتقاضه ونفي الجزء ممنوع وكذلك لا نسلم بقاء الجسمية بعينها عند تبدل المقدار فان من يجوز ذلك
العظيم لا يحصل الا بعد تفرق اتصال الجسم والنفس في عدمه موجب لزوال الجسمية **قال الكل يوجد الى آخره**
اقول التي كان عند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم لازالة الابهام كما يقال آتيك عند
طلوع الشمس فان الشمس معلوم ومجيئه موهوم فاذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام ولو كان قرنه
بادراك لم يعلم زيد كان صالحا صحيحا لكن لما كان طلوع الشمس اعرف واشهر كان هو الاشهر
اولى هكذا ذكر المصنف في شرح المطالع ثم الحكماء من الناس ابطل وجه الزمان في الخارج واستدل بانه لو كان
موجودا



موجودا لم يخل من ان يكون قار الذات او لا والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو صح ذلك لكان يكون للشيء الذي قد حدث
في هذا اليوم قد حدث في زمان الطوفان وبالعكس والحس يكذبه واما الثاني فلانه يلزم ان يكون بعض اجزائه
قبل وبعضها بعد فيحتاج الى زمان آخر لان القبلية والبعدية لا تكون الا لاجل المقدار وهذا التقدم من خواص التقدم الزماني فيلزم ان
يكون للزمان زمان والكلام فيه كالكلام في الزمان الاول فيكون للزمان زمان آخر لا الى نهاية وانه محال وتقرير الجواب
اما بتمام العلم الثاني ولا نسلم ان ذلك التقدم بسبب زمان آخر بل هو لذاته لا لامر منفصل فلا يلزم
التسلسل **قال المثبتون تمسكوا بوجهين الى آخره** اقول ذهب الحكماء الى ان الزمان موجود في الخارج واحتجوا
على ذلك بوجهين احدهما ان الزمان قابل للزيادة والنقصان والمساواة وكلما كان كذلك فهو موجود اما الصغرى
فلانا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بمقدار معين من السرعة وفرضنا حركة في مثل تلك المسافة فلا يخلو
الحال من ان يتوافقا في السرعة والابتداء والوقوف جميعا او في السرعة والوقوف دون الابتداء او في الابتداء والوقوف
دون السرعة فان كان الاول كان ما اخذ كل واحدة من الحركتين وتركها امكان ينبغي لقطع تلك المسافة المعينة فذلك
الحد من السرعة المعينة [illegible] ولا امكان [illegible] واليه اشار بقوله حيثين اخذ الاول ذلك امكان قطع مسافة معينة بسرعة
معينة والامكان ههنا لا يراد به الامكان الحقيقي فان ذلك لا يتفاوت ولا يكون له نصف او ثلث بل يكاد به اي بقدر
قدر الذي له وان كان الثاني او الثالث كان ما اخذ الذي كان الآتية وهي المتأخرة في الثاني والبطيئة في الثالث من تركها
امكان قطع مسافة اقل من الاول فيكون امكان قطع هذه المسافة القليلة اذا فرض قطعها بسرعة معينة اقل من امكان
الاول وجزءا منه فثبت ان هذا الامكان قابل للمساواة والزيادة والنقصان والتجزئة واما الكبرى والبيان
تقول ولا شيء من العدم كذلك اي قابل للزيادة والنقصان فقط **قوله** واقل منها ببطء بمعنى اشارة الى ما في
القسم الثالث من ان البطيئة تقطع اقل من مسافة السريعة **قوله** ومجموع [illegible] الامكان الاقل جزء من امكان الاول
على [illegible] في القسم الثاني والثالث اذا تقرر ذلك فاعلم ان فائدة الفرض الاول بيان كون الزمان قابلا للمساواة
وفائدة الفرض الثاني بيان كونه قابلا للزيادة والنقصان والتجزئة وهذا لا [illegible] على الامكان فعائد
لنفس [illegible] فان التدريج الاول [illegible] الثاني [illegible] والسرعة [illegible] مقدار الامكان واما القرنين

زمان

بذكره

الثالث فيحتمل ان يكون بيانا آخر لكونه قابلا للزيادة والنقصان ويحتمل ان يكون للتنبيه على ان هذا الامكان
مغاير لمقدار المسافة لان اي كل البطيئة والسريع لو اشتركا في هذا الامكان وتفاوتا في مقدار المسافة وهذا كما ترى
نحن هذا المقام **قال الثاني كون الاب قبل الابن امر ثابت** اقول هذا هو الحجة الثانية على ان الزمان موجود
في الخارج وتوضيحها لو كانت القبلية والبعدية من الامور الموجودة لكان الزمان موجودا في الخارج لكن
المقدم حق وذلك لان كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة وتلك القبلية يستحيل ان تكون نفس وجود الاب
او عدم الابن لانه يمكن تعقلهما مع الغفلة عن تعقل القبلية والبعدية وايضا القبلية امر معقول بالقياس الى غيره
ووجود الاب وعدم الابن ليسا كذلك فتكون القبلية امرا زائدا عليهما فحينئذ اما ان تكون عدمية او وجودية والاول
محال لانه نقيض اللاقبلية التي هي عدم لكونها محمولة على المعدومات واذا كانت اللاقبلية عدمية كانت القبلية
وجودية لوجوب كون احد النقيضين وجوديا وظاهر انها ليست من الموجودات المستقلة بالمفهوم في الخارج
لانها من النسب والاضافات فلا بد لها من معروض وليس جائزا ان يكون المعروض هو الاب فحينئذ هو لانه جسم
جسماني وبهذا الاعتبار ليس قبل الابن فيكون امرا آخر يلحقه القبلية بالذات دفعا للدور والتسلسل ويستحيل
ان يكون ثابت الاجزاء لاستحالة ان يلحق القبلية والبعدية لذاته بل لجزء منقضيا ولا يجوز ان يكون هو
الحركة لان اجزاء التي تعقل قبل كون تعقلها بعد والتي يلحقه القبلية لذاته استحال تعقلها بعد تعقلها فلا
يكون ذلك هو الزمان والجواب عن الوجه الاول ان الامكان اعتبار عقلي لانه امتداد بين تشخص الاجسام
من اضداد الجسم في الحركة واما قبوله الزيادة والنقصان فلا يدل على وجوده في الخارج اذ المعدوم قد يتصف بهما فانه
من الغد الى الابد اكثر من قابلية الغد الى الابد والجواب عن الوجه الثاني والاساس تقول وكذا القبلية فان القبلية
ايضا اعتبار عقلي لا وجود لها في الخارج وكونها نقيض اللاقبلية لا يستلزم وجودها لجواز كون النقيضين
عدميين كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى **قال واختلفوا فقيل انه جوهر** اقول القائلون بوجود
الزمان اختلفوا في ماهيته وضبط الاقوال ان الزمان اما جوهر او عرض فان كان جوهرا فاما ان يكون
مجردا او جسما وان كان عرضا فهو غير قار وهو الحركة او مقدارها فذهب بعضهم الى انه جوهر
مجرد.



مجرد لا يقبل العدم وقد يعبر عنه بانه جوهر مجرد واجب الوجود لذاته واحتج عليه بان الزمان لو وجد ثم فرض
عدمه فانه لم يوجد ذلك العرض وكل ما كان كذلك كان واجب الوجود اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه كلما
كان موجودا ثم فرض عدمه كان عدمه لا محالة بعد وجوده بعدية زمانية فاذن يلزم من فرض عدم الزمان
وجوده وهو محال واذا ثبت انه واجب الوجود فنقول لا شك انه واجب لذاته ولا شيء من الجسم والجسماني بواجب لذاته
فينتج ان الزمان ليس بجسم ولا جسماني ولظهور هذا لم يتعرض له المصنف والجواب ان فرض عدم الزمان
لا يستلزم المحال حتى يكون واجبا لذاته بل المستلزم للمحال عدمه بعد وجوده وما كان كذلك انما يكون دائم
الوجود ولا يلزم منه وجوب الوجود لان الدائم اعم من الواجب وذهب بعضهم الى ان الزمان جسم وهو الفلك
[illegible] وهو ظاهر الفساد لان الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتجان وذهب بعضهم الى ان الزمان عرض وهو حركة
معدل النهار لان الزمان غير قار الذات فهي كذلك وهو ايضا ظاهر الفساد لما تقدم ولهذا لم يتعرض له المصنف
قال وقيل المراد ان الزمان عرض قار وكل ما كان كذلك فهو حركة فلك الكبرى ممنوع ويدل على بطلان هذا
المذهب وجوه منها ان كل حركة توصف بالسرعة والبطؤ ولا شيء من الزمان كذلك ينتج لا شيء من الحركة بالزمان
وينعكس الى قولنا لا شيء من الزمان بحركة وذهب ارسطو وقدماء الحكماء الى ان الزمان مقدار حركة الفلك ومن تبعه
المتأخرين واحتجوا على ذلك بان الزمان قابل للمساواة والمفاوتة لذاته وكل ما كان كذلك فهو كم
فالزمان كم ولا يجوز ان يكون كما منفصلا لانه لو كان منفصلا لكان مركبا من وحدات غير قابلة للانقسام فيلزم
تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهي باطلة في محله وانما يلزم ذلك لان المتحرك اذا قطع جزءا
لا يتجزى من الزمان جزءا من المسافة فان لم يقطع جزء المسافة المنقسمة لزم [illegible] وان قطع كان زمان قطع نصفه ذلك
اي نصف زمان قطع كله فيلزم انقسام جزء الزمان على تقدير عدم الانقسام فثبت ان الزمان كم متصل ثم لا يجوز
ان يكون قار الذات لامتناع اجتماع اجزائه فهو اذا يوجد على سبيل التقضي والتجدد وكل ما كان كذلك يحتاج
الى مادة اما لان كل حادث مسبوق بالمادة على ما سبق واما لانه لما كان عرضا لم يكن قائما بنفسه فهو محتاج الى موضوع وله
فلا بد ان يكون لهذا الموضوع او لصفته والاول محال لان الموضوع ان كانت مسافة [illegible] المسافة

مقدار ما

متساوية في هذا المقدار وهو باطل لانا نرى المختلفين في هذا المقدار متساويين في المسافة وبالعكس فان كان هو المتحرك كان كلما ازداد المقدار
كان المتحرك اعظم فيلزم ان يكون الابطأ اعظم من الاسرع وان كان هو الجسم من حيث هو جسم فكذلك بزيادة هذا المقدار ما ينقص بنقصانه
وليس كذلك فيجب ان يكون مقدار الهيئة الموضوعة وليس مقدار الهيئة القارة لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا وايضا
لو تحقق الحركة مقداره وهذا معنى الانفصال انه لا يتحقق مقدار المسافة والمتحرك فهو اذن مقدار هيئة غير قارة وهي الحركة ونعني
بها سرعتها وبطأها ولكن الحركة يجب ان يكون مستديرة لان الحركة المستقيمة منقطعة لا محالة لتناهي الابعاد ولو توجهت لتكون الحركة حركتين
والزمان لا ينقطع الا بالعدم والا لاستلزم المحال على ما تقدم ويجب ان يكون اسرع الحركات وهي الحركة اليومية التي هي حركة
الفلك الاعظم وذلك لان سائر الحركات واقعة في الزمان ومقدرة به فيمتنع ان يكون الزمان مقدارا لها والا لم يكن لسرعة
الحركات ما يقدر به سائر الحركات والا لزم تقدير الاكثر بالاقل وهو محال فان الاكثر لا يتقدر بالاقل وانما عبر عنها بالحركة اليومية لان حدوثها
انما يتم في قريب من يوم وليلة واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان صحتها متوقفة على مقدمات احدها ان كل ما يقبل المساواة والمفاوتة
فهو كم وهي ممنوعة لانها انما يلزم ذلك لو كان قبولها لها لذاته وهو غير مسلم والثانية احتياج الجوهر هو وجوده او كونه غير منقسم انما
متوقف عليه وهو ايضا ممنوع والثالثة انه يجب ان يكون له محل اما لكونه عرضا وهو ممنوع لانه عدمي عند المتكلمين كما تقدم
واما لكونه حادثا وافتقار الحوادث الى المواد ممنوع انما تقدم قال انا نثبت المكان الى آخره اقول هذا دليل
وجود المكان والمحققون اثبتوه لانا نجزم بان المتحرك ينتقل من جهة الى اخرى ومن حيز الى آخر فلو لم يكن هذه المراجعات
موجودة لاستحال انتقال المتحرك من بعضها الى بعضها ولا جائز ان يكون جزءا من المتمكن بل خارجا عنه لان جزء المتمكن ينتقل بانتقاله
فالمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن بجزء التي لا يكون مكانا قال وهو السطح الباطن الى آخره اقول اعلم ان الناس
اختلفوا في ماهية المكان فارسطو واتباعه ذهبوا الى احتمالين فالمكان عندهم هو … ان يكون خاليا بل
هو عندهم عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما افلاطون فذهب الى انه
قد زعم انه بعد مجرد اي قائم بذاته وهو ممتد في الجهات … ان تشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها
وهم اصحاب البعد فالمكان عندهم هو الخلاء … واليه اشار المصنف بقوله والبعد الموجود الذي ينفذ
فيه الجسم عند شيخ ارسطو وسائر افلاطون ثم هؤلاء منهم من جوز خلوه عن الجسم ومنهم من منع ذلك ومنهم من زعم انه لا شيء

محض وعدم صرف وهو ان يوجد جسمان لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما وهذا مذهب المتكلمين والمكان عندهم هو
البعد المفروض لا الموجود واليه اشار بقوله والمفروض عند المتكلمين والعبارة المشهورة منهم ان المكان هو الفراغ
المتوهم المشغول بالجسم الذي لو لم يشغله كان خاليا والحق انه ما ينتقل … على وجود المكان في الخارج
بل على بطلان هذا المذهب ولهذا اكتفى به المصنف في ابطال هذا المذهب انا نعلم بالضرورة ان كل جسم في حيز
فكيف يمكن ان يكون الجسم حاصلا في شيء هو في نفسه العارض بحيث لو لم يوجد ذلك الفرض لا يتحقق ذلك المفروض
مع ان الجسم يكون حاصلا في الحيز ونظيرها ذكرنا سوى غيرهم من اصحاب اعتقد ان المصنف اختار هذا المذهب اعني القول
بالبعد المفروض قال دليل الاول اقول احتج ارسطو على ان المكان هو السطح بانه اما سطح او خلا والثاني
باطل فتعين الاول وذلك لان الخلا اما ان يكون عدما او يكون وجوديا على اختلاف الى الثاني وكلاهما باطل
اما كونه عدما فلانه قابل للزيادة والنقصان اذ الخلاء المفروض بين طرفي … المفروض بين طرفي
البلد المفروض بين السماء والارض اضعاف ما بين المدينتين وكل ما هو قابل للزيادة والنقصان فهو امر وجودي
واما كونه وجوديا فباطل ايضا بوجوه الاول انه لو كان امرا وجوديا محتاجا وحصل فيه جسم لزم تداخل البعدين
اعني بعد الجسم والبعد المجرد الذي هو المكان والتالي باطل بيان الملازمة ان المتمكن اذا حصل في المكان
فلا يخلو من ان لا يبقى البعدان معا او يعدما او يبقى احدهما ويلزم تمكن المعدوم في المعدوم او تمكن الموجود
في المعدوم او عكسه والكل باطل او يبقيان معا وحينئذ اما ان يتميز احدهما عن الآخر اولا يتميز والاول باطل لانا
لا نحس بين طرفي … الا امتدادا واحدا وبعدا واحدا فتعين الثاني وهو ان لا يتميز احدهما عن الآخر وهو التداخل
اذ المعنى به ملاقاة الشيئين بالكلية بحيث يتحدان في الوضع والمقدار واما بطلان التالي فلانه لو جاز تداخل
البعدين لجاز تداخل الثلاثة فما زاد عليه حتى يجوز تداخل جميع اجزاء العالم في حيز خردلة واحدة وهو محال ظاهر
وانما تداخل البعدين يستلزم اتحاد الاثنين وهو محال كما بيناه ولقائل ان يقول لا نسلم انه تداخل بعد جسمي
في بعد مجرد يستلزم جواز تداخل الابعاد الجسمية اصلا فيه وكيف ذلك والفرق ظاهر لان الاول لا يلزم منه
تداخل الجسمين والثاني يستلزمه قال الثاني ان تجرده الى آخره اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة

على بطلان كون الخلاء امرا وجوديا 2

على ان الخلاء ليس امرا وجوديا وتوجيهه ان تجرد هذا البعد المتوهم اما لذاته او للوازمه او لعارض مفارق
والكل باطل اما الاول فلان حقيقتها تجرد جميع الابعاد واما الثاني فلانه لو صح الا ان يكون الكل محتاجا ومفتقرا
الى المحل وتجب بعض العوارض مستغنيا عنه فيلزم تخلف مقتضى الذات ومرجحيها ما لا يدل بالتسلسل ابا بالغير
وهو محال **قال الثالث الى آخره** اقول توجيهه ان المكان ان كان بعدا مجردا فلا يخلو من ان يقع اي كل على ذلك البعد
او لا يقع وكل منهما محال اما الاول فلانه يحتاج الى المكان اذ اي كل عبارة عن الاشتغال من مكان الى آخر
واذا كان مكانه بعدا اقتضيه البعد الى بعد آخر وكذلك للبعد الى بعد آخر فيلزم ان يكون هناك ابعاد غير متناهية
الى غير النهاية وهو باطل وهذا ليس تسليمه فالمقصود حاصل لان مجموع هذه الابعاد الغير المتناهية قابل للحركة فيكون
لها مكان وهو كل المكان لانه لا يكون بعد لانه لا يحتاج ان يكون خارجا عن كل الابعاد ما تقدم حتى يتحقق كون المكان
حيزا او الخارج عن جميع الابعاد لا يكون بعدا واما الثاني فلانه لا يقع اي كل عليه فلان المانع من الحركة
ان كان هو البعد او لا زمان لوازمها او عارضا من عوارضها والكل باطل اما الاول فلانه يستلزم امتناع الحركة
على الاجسام جزؤها لاشتمالها على الابعاد واما الثالث فلانه يتعقل زوال العرض فيصح اي كل على ذلك البعد
اذا العرض لان الطبيعي حيث هي قابل للحركة والمانع عارض خارجي ومنع لعمومه وفي الترديد الاول وقد ابطلناه
واليه اشار بقوله وبعود الالزام المذكور في العلم الاول من كون الابعاد غير متناهية او كون المكان غير بعد وقال
شارح المقاصد بالالزام المذكور [illegible] وكان لما بالعرض على مقتضى الذات اذا البعد لذاته قابل وقد عرض مانع وقد يقال
اما اولا فلان ذلك انما يلزم ان لو كان الذات يقتضي شيئا والمانع منعه [illegible] فيما نحن فيه اذ الذات ليست
مقتضية للحركة وانما هي قابلة لها واما ثانيا فلان كون الذات قابلة لشيء [illegible] ليس بمحال كما في [illegible]
في الخارج واما ثالثا فلانه صريح لفظ الملخص وكذا سياق كلام المصنف يدل على ما ذكرنا [illegible] اقول ان
نقول لا نسلم ان مجموع الابعاد بما هو قابل للحركة حتى يكون لها مكان [illegible] لا يلزم ان يكون كل واحد قابلا للحركة
ولا يكون مجموع من حيث هو المجموع قابلا لها وكذلك لا نسلم ان ذلك خارج عن كل الابعاد وانما يلزم ان لو كانت
التسلسل مشتملا على جميع الابعاد وهو ممنوع **قال الثاني انه لو كان خلاء الى آخره** اقول هذا هو الوجه الثاني

و



من الوجوه الدالة على امتناع الخلاء وتوجيهه انه لو وجد الخلاء لكان ان يتحرك فيه جسم والتالي باطل اما الشرطية
فلانه لو كان هناك ما يمنع من ايكال الخلاء ملاءه واما بطلان التالي فلان الجسم اذا تحرك فيه فحركته لا تخلو من ان تكون
حركة واقعة في زمان او لا في زمان وكل منهما باطل اما الثاني فلان كل حركة فهي في مسافة منقسمة فيكون وقوع نصفها
قبل وقوع النصف الآخر قبلية لا تجامع البعدية فهي بالزمان اما الاول فلانا لو فرضنا ان المتحرك قطع في الخلاء
في ساعة من الزمان وقطع مثل هذه المسافة من الملاء فلا بد ان يكون قطع الملاء في زمان اكثر من ساعة واحدة
لامتناع ان يكون زمان الحركة مع العائق كزمانها لا مع العائق فلنفرض انه يقطع الملاء في عشر ساعات ولنفرض ملاء
ارق من هذا الملاء بحيث يكون نسبة قوامه الى قوام الاول كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الملاء الاول فيكون
قوامه عشر قوام الملاء الاول فاذا كان قوامه عشر قوام الاول كان زمان قطعه عشر زمان قطع الاول لان كثرة الزمان
وقلته بحسب رقة القوام وغلظه فكان ساعة فيلزم ان يكون الحركة مع العائق ومع الملاء الارق مثل الحركة بلا
العائق وهي الحركة في الخلاء وهو محال بالضرورة **قال الثاني انه لو كان خلاء الى آخره** اقول هذا وجه آخر على امتناع
كون المكان خلاء وتقريره انه لو كان خلاء لزم ان لا يتحرك الجسم ولا يسكن والتالي باطل بالضرورة بيان الشرطية
ان الخلاء اما بعد متشابه كما هو مذهب افلاطون او عدم صرف كما هو مذهب المتكلمين واياما كان لا يكون هناك اختلاف
اجزاء واذا كان كذلك امتنع ان يسكن الجسم في بعض جوانبه اذ ليس حصوله في بعضها اولى من حصوله في غيره وامتنع
ان يتحرك وينتقل من بعض جوانبه الى بعض آخر لان الحركة لا بد لها من حيز وطلب لآخر وذلك لا يتم الا بامتيازها [illegible]
عن الشيء يستدعي نوع اختلاف فان قلت لم لا يجوز ان يكون المقتضي لحصوله في بعض الجوانب قوة في الجسم او الفاعل المختار
قلت لا يكون نسبتها الى جميع اجزاء الخلاء وما يتوهم خلاء متساويا فيؤدي الى الترجيح من غير مرجح **قال والجواب عن الاول
الى آخره** اقول شرع في الجواب عن الوجوه المذكورة وتوجيه الجواب عن الوجه الاول انا لا نسلم ان الخلاء ليس
عدميا وقبول الزيادة والنقصان ليس على سبيل التحقيق بل باعتبار الوهم والتقدير وذلك لا يدل
على وجودية فانه يمكننا ان نتوهم العالم على وجه يكون نصف قطره ازيد مما هو عليه قطر هذا العالم مع انه لا يلزم
منه اثبات ابعاد موجودة في خارج العالم وان سلم ذلك لكن لا نسلم انه ليس موجودا وما ذكر من الوجوه ينكر

امتناع

مدفوع الاول بمنع الملازمة لان التداخل انما يلزم على تقدير عدم اختصاص الحاصل من كل واحد من الآخر وهو ممنوع لانه لا يلزم من عدم تمكن الحسن عن تمايزهما عدم امتيازهما في الواقع واما الثاني فلانا لا نسلم ان البعد لعارض حرمه والا لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه ممنوع لان ذات البعد من حيث هو لا تقتضي الاحتياج الى المحل ولا الاستغناء عنه واما الثالث فلانا نختار ان البعد المجرد لا يقبل الحركة لعارض ولا يلزم منه المحال المذكور في القسم الاول فانه من اين يلزم ان يكون هذا العارض لازما له حال تجرده ومنتفيا عنه حال حلوله في المادة ومع لا يلزم من المساواة حركة البعد المجرد امتناع حركة الاجسام وتقرير الجواب عن الوجه الثاني ان مساواة زمان ذي المعاوقة لزمان عديمها انما يلزم على تقدير كون الحركة لا تقتضي زمانا لذاتها بل تستدعيه بسبب المانع من العائق وليس كذلك لم لا يجوز ان يكون الحركة في الخلاء لا في زمان والخصم لا يجوزه لانه ينافي ما ادعاه من مساواة الزماني وانا نقول الحركة من حيث هي لا تقتضي الا حدا معينا منقسما على نسب اجزائه وهي كانت وتوضيح ذلك الحركة في الخلاء لاخر بعينها والقبلية والبعدية من لوازمها لذاتها واذا كان كذلك فاذا فرضنا ان الحركة في الخلاء تقتضي ساعة كما تقتضيه هي التي تستحقها الحركة لذاتها واذا فرضناها في الملاء الاول واقتضت عشر ساعات فالساعة الواحدة تكون من مقتضى ذات الحركة والتسع ساعات من مقتضى العائق ولا يلزم ان يكون زمان حركة الملاء الثاني ساعة باقتضاء الحركة وعشر تسع ساعات باقتضاء العائق فيزيد زمانها الحركة في الملاء الذي هي على الحركة الخلائية ولا يلزم المساواة واعلم ان بعض الناس من جعل قوله في الكل لكان الحركة في الملاء ايضا في زمان معلول وكل تعلق الى الآخر دليلا واحدا وهو طائل لانه لو كان دليلا واحدا لما كان قوله والا لكان الحركة في الخلاء لا في زمان صادقا لان فيه واعلم ان قوله مقيسه ومنجز به يحتمل ان يكونا منصوبين على الحال ويكون الضمير في انتفاعهما عائد الى الملاء فاذ لو كانا مجرورين كان الضمير عائدا الى الاكثار والمعنى ان المانع مقيسه متقسمة اي كمقتضي في ما يوجب المقيس لانه ليس مناف انقسام المسافة والفعل لا يستلزم تقرر الى الحركة بعضها وبعضها بعد وتقرير الجواب عن الوجه الثالث انه يقال لا نسلم ان حصول الجسم في بعض جوانب الخلاء ليس اولى من الاخر بل يجوز ان يكون مستندا الى الحاصل وحصل بعض الاجسام في بعض جوانبه لا يقتضي ذلك الجسم وبين بعض الجوانب من مناسبة او ملايمة او تسلسل اجزاء الجسم او بعده من حكم الجانب فان الدليل يقتضي حصوله في الوسط وفيه نظر **قال وعلى هذا فالقول بانه السطح باطل** اقول لما فرغ عن



من ابطال القائلين بان المكان هو السطح شرع في ادلة القائلين بطلانه ومن جملته الاول لو كان المكان هو السطح لزم تسلسل الاجسام والتالي باطل بيان الشرطية ان السطح الذي جعل مكانا لا بد له من جسم يقوم به ذلك السطح به وكل جسم فهو محتاج الى مكان فيكون ذلك الجسم ايضا محتاجا الى مكان فلو كان مكانه سطحا آخر لافتقر ذلك السطح الى جسم آخر وذلك الجسم الى سطح آخر وهلم جرا ويلزم التسلسل ومنع التسلسل لجواز ان ينتهي الى جسم لا مكان له كالفلك الاعظم عند ارسطو واصحابه الثاني لو كان المكان هو السطح المحيط بالجسم لكانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجها الى سطح آخر ولو كان كذلك لكان ان الواقف في الماء عند جريان الماء عليه متحركا والحس يكذبه فان قيل السكون عبارة عن بقاء مسامته الجسم ونسبته الى سائر الاجسام الساكنة واذا كان كذلك جاز ان يكون الجسم ساكنا مع تبدل السطوح عليه فلا يلزم حركة الواقف المفروض متحركا قلنا انا نعلم بالضرورة ان بقاء النسبة معلل بسكون الجسم فيستحيل توقف السكون بالبقاء الثالث لو كان المكان هو السطح لزم ازدياد المكان وانتقاصه مع بقاء المتمكن اما الاول فلان الشمعة المكعبة اذا جعلناها كرة فالسطح المحيط بها اصغر من السطح المحيط بها عندما كانت مكعبة اذ الدائرة اوسع الاشكال فقد ازداد المكان مع بقاء المتمكن بحاله واما الثاني فعندنا اذا كعبنا الكرة **قال والدليل على امكان الخلاء الى آخره** اقول هذا دليل المثبتين للخلاء ان استدل بها المتكلمون على امكان وتوضيح الخلاء وتقرير الاول منها انا اذا وضعنا سطحا املس لا مساما فيه على سطح آخر مثله بحيث لا يتخللهما مالم يمكننا ان نرفع السطح الاعلى عن الاسفل بحيث يرتفع جميع جوانبه عن جميع جوانب الاسفل دفعة واحدة لان الجزء الاول من السطح الاعلى اذا ارتفع عن السطح الاسفل وبقي الجزء الثاني ملاقيا للسطح الاسفل لزم وتوضيح التفكك في اجزاء السطح الاعلى والحس يكذبه لانا نعلم الورقة المنطبقة على مائها يرتفع بعض جوانبها دون البعض ولا التفكك لانا نقول نحن نفرض الكلام فيما لا ينعطف لصلابته كصفحة من حديد او غيره واذا ثبت امكان سرعة ارتفاعه دفعة فاذا ارتفع لزم خلو الوسط عن الجسم في اول حال الارتفاع اذ لو كان هناك جسم فاما ان يقال انه كان منهما او انتقل اليه والاول محال اذ الفرض عدم التخلل فتعين الثاني وحينئذ لا يخلو اما ان يكون سلك مسام وهو خلاف الفرض واما من الجوانب بان يلاقي على الاطراف وهو محال بالضرورة لان ما يمر من ان يقال انه حين ما يكون في الاطراف يكون في الوسط او انه حين ما يكون في الاطراف لا يكون في الوسط والاول محال والا لزم حصول الجسم الواحد في آنٍ واحد

آخر

الحجم

تبدل

حال والثاني ظاهر الفساد زاد

التفكك مار

ليس

يستقيم

في اكثر من حيز واحد فتعين الثاني وسواء يكون الوسط خاليا عن الجسم عند الحصول في الطرفين واعلم ان هذا الدليل انما تمشي على مذهب الفلاسفة واما على من مذهب المتكلمين فيمكن ان يحلوا الفاعل المختار في الوسط جسما عقيب الانتقال **قال ولو لم يكن خلاء لزم من حركة بعوضة الى آخره** اقول هذا هو الدليل الثاني على الامكان ووقوع الخلاء وتقريره لو لم يكن الخلاء موجودا لامتنعت حركة الاجسام والتالي باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم اذا تحرك الى مكان فلا يخلو من ان ينتقل الجسم الذي كان في ذلك المكان الى مكان آخر اولا والثاني محال لاستلزامه تداخل الجسمين والاول لا يخلو من ان ينتقل الى مكان هذا الجسم المتحرك او الى مكان آخر والاول يلزم منه الدور لانه يتوقف حركة كل واحد من الجسمين عن مكانه على الآخر عن مكانه وان كان الثاني يلزم تدافع الاجسام بابرها حتى يلزم من حركة بعوضة حركة جميع الاكوان والارض وذلك معلوم البطلان بالضرورة وهذا الدليل انما لا يستقيم على مذهب المتكلمين لامكان ان يعدم الله تعالى الاجسام عن الاحياز المنتقل اليه ويوجد اجساما في المنتقل عنها **قوله ... الى آخره** اشارة الى اعتراض ذكره المعلم الاول في الجواب وتوجيه الاعتراض لم لا يجوز ان يتحرك الى مكان مملوء والجسم الذي فيه ينتقل الى مكان آخر ولا يلزم حركة جميع الاجسام بل تتكاثف الجسم الذي قدامه ويتخلخل الذي خلفه لان المادة قابلة للمقادير المختلفة فيتخلخل مثلا الى الاكبر ويلبس الاصغر وبالعكس مع تقرير الى ان يزول مثلا بالتخلخل وحصول آخر بالتكاثف مبني على وجود الهيولى وهو ممنوع وكذا مبني على كون المقدار عرضا وانما لا يتم من استحالة التخلخل والتكاثف بعد في الجوهر وعرضية المقدار على ما تقدم **قال الفصل الثالث في الكيف** اقول اتفق الحكماء على ان الكيف جنس لانواع اربعة والتعويل في انحصاره فيها الاستقراء لعدم وجدان دليل قطعي يدل على الحصر وذكر الشيخ في الشفاء ان الحصر وجه احدها ان الكيفية اما ان يكون مختصة بالكميات كالتربيع والتسلسل او لا والثاني اما ان يكون محسوسة باحدى الحواس كالحمرة والصفرة او لا والثاني اما ان يكون استعداد انحو الكمال او نقيضها كالصلابة واللين او نفس الكمال والتقابل كالصحة والمرض والاول هو الكيف الاستعدادي والثاني الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس ولقائل ان يقول حاصل هذا التقسيم يرجع الى ان كل كيفية غير مختصة بالكمية ولا محسوسة اذا لم تكن استعدادا فهي كيفية نفسانية وهو ممنوع ثم اعلم ان الكيفيات المحسوسة اما ان يكون راسخة كحمرة الذهب او غير راسخة كحمرة الخجل فالاول سمي بالانفعاليات والثاني بالانفعالات وسميت الاولى انفعاليات اما لانفعال الحواس منها او لانفعال محلها عنها وجدانا

وجدانا او ان الحواس ينفعل عنها اولا واما اعتبر الاولية ليخرج الاشكال فانها يحس بها بتبعية اللون وكذا الحركات والعدد لان الحس ينفعل عنها انفعالا ثانيا والثاني ان حدوث هذه الكيفيات بالشخص والنوع تابع للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال البسائط اما بالشخص فكحلاوة العسل فانها حصلت في الجوهر المنفعل بكونه عسلا واما بالنوع فكحرارة النار فان حدوث حرارة النار وان لم يكن تابعا للمزاج وانفعال اذ لا مزاج للنار لكن من شان نوع الحرارة ان يحدث بالانفعال المزاجي فان قيل لم لا يجوز ان يكون كل واحد من الحرارة والبرودة القائمة بالبسائط لا الممتزج تابعا للمزاج قلنا لان الممتزج من حرارة وبرودة حتى لكثير كانت حاصلة لمفرداتها واما حدوث الشكل فهو تابع للمزاج لا بالنوع ولا بالشخص واعلم ان كلام المصنف يدل على ان هذين التعليلين لتسمية الانفعاليات والانفعالات وكلام غيره يدل على اختصاصها بالانفعاليات وتسمية في الاختصاص قصر مدة الانفعالات وسرعة زوالها وانها اختصت بالانفعالات **قال ومنها يختص بالملموس الى آخره** اقول الكيفيات المحسوسة ينقسم باقسام الحواس الخمس الظاهرة الى خمسة اقسام واما تسمية الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والثقل بالكيفيات الاولية لان يكون البسائط المختص هذه الكيفيات الاربع قبل تكيفها بسائر الكيفيات ولهذا قيل ان الاستقراء دل على ان من الاجسام قد يخلو عن جميع الكيفيات الا عن هذه الاربع او عن بعضها فانه قد يوجد الجسم ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم ولا يوجد خاليا عن الكيفيات الاولى فان قلت لم يجعل الخفة والثقل ايضا من الكيفيات الاول قلت لكيف البسائط بالحرارة والبرودة اقدم من تكيفها بالخفة والثقل فان الحرارة هي التي يفيد الخفة والبرودة الثقل واما تعبير الاولية ما تقاضى البسائط بها قبل التركيب **قال الثاني في كيفيات الملموسات** اقول لما فرغ من ذكر اقسام الكيفيات المحسوسة اجمالا شرع في ذكرها على التفصيل وبدأ بتحقيق الكيفيات الملموسة لانه لا يخلو جسم عن شيء منها وقد يخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشموم والمذوق ولذلك تمسك الملموسات بادائل المحسوسات واعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر الكيفيات المحسوسة وتحقيقها كان كذلك كان غنيا عن التعريف ولذلك عدل المصنف عن تعريفها الى ذكر الخواص ومن خواص الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات وسبب ذلك انها تفيد التحرك والتحرك

المركب م

منتصبه للملي المتصل كمختلف اجزاؤه في سرعة الانتقال وبطوه لان ما كان من الاجزاء الطف كان اقبل للصعود فان الهواء
اقبل له من الماء والماء من الارض فاذا سخنت النار جسما مركبا صعدت الاجزاء اللطيفة دون الكثيفة فتنفصل اجزاؤه الهوائية
الى اجزاء هوائية والارضية الى اجزاء ارضية فيحصل من ذلك تفريق المختلفات واجتماع المتشاكلات وهذا انما يتم في
ما اذا كان المركب الذي لا يكون بسائطه شديدة الالتحام اما الذي يكون التحام اجزائه شديدا فاما ان يكون اللطيف
والكثيف متساويين او يغلب احدهما على الاخر فان تساويا حدث من تاثير الحرارة القوية حركة دورية لذلك المركب اذ
اللطيف يطلب الصعود والثقيل الهبوط وشدة الالتحام تمنع [illegible] لا يمكن الانفصال فيجذب الكثيف اللطيف
الى اسفل ويجذب اللطيف الكثيف الى فوق فيحدث الحركة الدورية كما في الذهب اذا اذيب بالحرارة النارية وان
كان احدهما غالبا فان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا لزم التاثير تليينه من غير تسييل كالحديد
وان كان غالبا جدا لم يتوقع تليينه ايضا كما في الياقوت والطلق وان كان الغالب هو اللطيف فيجعل الطبقة وتستصحب الكثيف
ان قويت الحرارة كالنحاس الذي يحمى بالنوشادر [illegible] فوقه فان قيل [illegible] ان الحرارة تجمع المتشاكلات ففيه
فانها تفرق الماء بالتصعيد وليس كذلك بل اذا اطال حرارة الماء صار هواء فادق ذلك الجزء المائي الذي ليس من طبيعة
ثم يلزم ان يختلط بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه كل الماء واذا انطبخ [illegible] اجزاء الارضية فيه متماسكة
بالرطوبة المائية التي فيها فاذا فرق بين الرطب واليابس عرض منه تماسك الاجزاء اليابسة قال وقد تبين
ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية اقول اختلف الحكماء في الحرارة الغريزية فذهب بعضهم الى ان الحرارة
جنس لانواع ثلاثة الاول الحرارة النارية [illegible] للحيوة لان الحيوة لا تتبعها الثاني الحرارة التي في بدن
الانسان [illegible] للحيوة وهي الحيوة الغريزية الثالث الحرارة الفائضة من اجرام السماء [illegible] وكل واحدة منها
مغايرة للاخرى بالنوع والدليل على ان الحرارة النارية مغايرة للحرارة الغريزية كون النارية غير ملائمة للحيوة
بخلاف الغريزية وعلى انها مغايرة للحرارة الفائضة من الاجرام السماوية [illegible] على الاعتى [illegible]
النار واختلاف الاثار دل على اختلاف المؤثر [illegible] وذهب بعضهم الى ان الحرارة الغريزية هي حرارة الاجزاء النارية
المنكسرة بسبب الامتزاج وذلك لان الاجزاء النارية اذا خالطت سائر الاجزاء افاد ذلك المركب طبخا واعتدالا

وقواه

الكثيف يطلب الهبوط م

الغالب م

وقوله [illegible] قلنا جمع المتشاكلات [illegible] التصعيد [illegible]

والقول المنسوب م

الحيوان م

جوهر م

84

وقواها [illegible] في الكرة [illegible] يبطل قوام [illegible] الحسية نضج الطبخ الموجب للاعتدال فاذا حصل [illegible] نسبة [illegible] للجزء المادي
[illegible] من ذلك والاعتدال هو الحرارة الغريزية قال وقد تحدث الحرارة بالحركة اقول البحث [illegible] على ان الحركة من اسباب الحرارة ولكن
صاحب المعتبر حصر لها بالحركة وقال لو كانت الحركة توجب الحرارة لاثرت الحركات الشهودية التي للافلاك في تسخين العناصر
حتى يجب ان يكون نارا لحقارة العناصر بالنسبة الى الافلاك واللازم باطل واجيب عنه بمنع الشرطية لا نم انما يصدق
ان لو كانت حركات هذه الافلاك تسخن فلك حتى يلزم من تحريكها تسخين العناصر وليس كذلك لان الافلاك غير
قابلة للتسخين والحكم كما يعتبر فيه الفاعل يعتبر فيه القابل ايضا فاختل يلزم من حركة الافلاك تسخين العناصر فان قلت
حركات الافلاك توجب حركة العناصر والعناصر قابلة للتسخين فلو كانت الحركة مسخنة لزم ما ذكرنا قلنا لا نم ان حركة
الافلاك توجب حركة العناصر والذي يدل على [illegible] المقعر لفلك القمر للسطح المحدب لكرة النار فلا
يلزم من حركة فلك القمر حركة العناصر قال واما البرودة فقيل عدم الحرارة الى آخره اقول ذهب بعضهم الى ان
البرودة عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والامام ابطل هذا المذهب
بانه لو كان كذلك لكان الذي يدرك من الجسم البارد اما عدم الحرارة واما نفس الجسمية والاول باطل لان العدم لا يحس
والثاني ايضا باطل والا لكان احساسنا بالجسم من حيث هو جسم احساسا بالبرودة لان نفس الجسمية متحققة فتعين ان يكون
البرودة زائدة على نفس الجسمية ووجودية فيكون التقابل بينها وبين الحرارة تقابل التضاد واما الرطوبة فاختلفوا
فيها واختار الامام انها عبارة عن البلة المقتضية لسهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه فعلى هذا لا يكون الهواء
رطبا لانه لا يلتصق بغيره واعترض عليه الشارح بان الرطوبة لو كانت عبارة عن ذلك لزم ان يكون العسل والدبس
ارطب من الماء لانهما اشد التصاقا منه واجاب عنه الامام بان الرطوبة ليست عبارة عما يقتضي سهولة الالتصاق
فقط بل عنه وعما يقتضي سهولة الانفصال ايضا ولا شك ان انفصال الماء عما يلتصق به اسهل من انفصال العسل والى هذا
الاعتراض مع جوابه اشار بقوله لا يقال فيكون العسل ارطب الى آخره وذهب الحكماء الى ان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة
التشكل وسهولة تركه واعترض عليه بانه يلزم منه كون النار ارطب العناصر لكونها اقبل للاشكال الغريبة لانها الطف
وذكر الامام [illegible] به احد [illegible] ان هذا النزاع انما هو في لفظ [illegible] الامرين اعني سهولة قبول الالتصاق والانفصال

وسهولة قبول الاشكال وتركها كل واحد منهما معلوم بالضرورة وآثارهما وقع الاختلاف في ان الشيء بلفظ الى رطوبة اي للارض من سنو وتحسن
أن الى رطوبة على الشكل في جانب الشكل في عبارة عن جركان لوجدة في اجسام متصاصات في نفس بواسطة متصلا لحسن
بين بعضها بعضا فيحصل الحكم بواسطة التلاحق وقد يحصل حدوث المحسة في اجسامها اليابسة كالتراب والحجر ولا رطوبة
هناك فدل على التعاقب **قال واليبوسة مقابلها على الرأيين** اقول اليبوسة تقابل الرطوبة على كلا الرأيين فعلى رأي
من قال من عبارة عن الكيفية التي تكون الجسم عسر الاتصال وعسر الانفصال وعلى رأي الشيخ عبارة عن كيفية تقتضي بها الجسم عسر الشكل
بلا اشكال التي هو عدم التركيب لها والتقابل بينهما تقابل التضاد اللهم الا ان تفسير الرطوبة بكيفية يقتضي الاتصال وعسر الانفصال
او يمنع قبول الاشكال وتركها واليبوسة بكيفية تمنع ذلك فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ضرورة ان الرطوبة عدمية
على هذا التعبير وفي توصيف اليبوسة على مذهب الشيخ نظر لصدقه على الصلابة **قال واما الخفة والثقل الى آخره** اقول
الخفة قوة يحرك من محلها بواسطتها مدافعة صاعدة اي من المركز كما يحس في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا
والثقل قوة يحس بها من محلها مدافعة هابطة اي الى المركز كما في الحجر المسكن في الجو قسرا وبعبارة اخرى الثقل
قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط اعني مركز العالم والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط ثم هذه المدافعة
تسميها المتكلمون اعتمادا والحكماء تسميه طبيعيا ميلا لا توجد في الجسم اذا كان في حيزه الطبيعي لان المدافعة اما
ان يكون عن الحيز او اليه والاول باطل والا لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والثاني تحصيل الحاصل
لا محالة اما وضعنا [illegible] الحجر وجزنا فيه مدافعة مع كونه في حيزه الطبيعي لان الحجر انما يكون في حيزه الطبيعي لو كان
مركزه منطبقا على مركز العالم والميل على ثلاثة اقسام نفساني وطبيعي وقسري لان استعانة اما ان يكون من نفس
الجسم او من امر خارج منه والثاني الميل القسري والاول اما ان يكون اراديا وهو النفساني او لا وهو الطبيعي كالحجر المنحدر
من فوق وقد يجتمع الميلان في جسم واحد سواء كان احدهما طبيعيا والآخر نفسانيا مثلا كما في الحجر المرمي الى فوق
فان حركته الى فوق اما تحرك بطبعه الى اسفل فدل على ان فيه ميلين والثاني كما في الانسان المنحدر فانه
قد اجتمع فيه ميل طبيعي وارادي اما الارادي فظ واما الطبيعي فلان الانحدار اسهل عليه من الصعود واما
جواز اجتماع ميلين مختلفين الجهة فمبني على ان الميل معنى يقبل الشدة والضعف فيقوى بقوة موجبا المدافعة عن

مدآء

مفاصلة

تنبيه

قسم الاولان احدهما طبيعيا والآخر [illegible]



واحد

مدآء المدافعة وعليهما فان قيل بل اقول امتنع اجتماعهما لانا نجد حال الحجر المرمي من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة مختلفة
في سرعة الحركة وبطوئها اذا كان احدهما اصغر والآخر اكبر فدل ذلك على ان في الحجر الكبير مع الميل القسري ميلا طبيعيا مدافعا
مدافعا مانعا عن سرعة الحركة ومن شانه ان يحدث المدافعة بالفعل ان زال العائق وان كان مخلوطا حال وجود العائق
**قال المصنف ومنها الصلابة الى آخره** اقول الصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن عدمها فيكون بينهما تقابل
العدم والملكة وقد تفسر الصلابة بكيفية تقتضي ممانعة الغامز واللين بكيفية تقتضي عدم الممانعة فيكون بينهما تقابل
التضاد والملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء التي في ظاهر الجسم والمراد باستواء وضع الاجزاء ان كلها باسرها على
سمت واحد بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة عبارة عن ان لا يكون كذلك فعلى هذا يكونان من مقولة الوضع
لا محالة ان فسرتا بهذين التفسيرين اما [illegible] على رأي المتكلمين فلا على رأي الحكماء فلانهم وان لم يقولوا بوجود الاجزاء
بالفعل لكن قالوا بوجودها بالقوة فاذا كان الجسم بحالة اذا فرض اجزاؤه كانت مستوية كان املس والا كان خشنا واما
اذا فسرت الملاسة بكيفية تابعة لاستواء الاجزاء والخشونة بكيفية تابعة لاختلافها كانتا من مقولة الكيف
**قال الثاني في كيفية المبصرات** اقول ذهب الاوائل الى ان المبصرات انما هي اللون والضوء وما عداهما انما يبصر بواسطتهما
اما الالوان فاظهر المحسوسات حقيقة ووجودا انما [illegible] عن تعريفها واثباتها بالدليل ومن القدماء من زعم انه
لا حقيقة للالوان اصلا وقال ان البياض انما يتخيل [illegible] وانما هو تخيل للحس عند امتزاج الهواء
بالاجسام الشفافة المتصغرة الاجزاء كما في الثلج والبلور المسحوق وزبد الماء واما السواد فانما يتخيل لعدم نفوذ الضوء
في الجسم لكثافته وبعد اغوار اجزائه وباقي الالوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت اختلاط الهواء بالاجزاء المتصغرة
وما ذكرتم من امتزاج الهواء وعدم غور الضوء قد يكون سببا لحدوثهما وتخيلهما وغاية ما في الباب ان يكون السواد
والبياض الحادثان بمثل هذا السبب لا يكونان حقيقيين فلا يلزم من ذلك كونهما غير حقيقيين ولا وجوديين مطلقا والذي
يدل على ثبوت ذلك انا نحس بالبياض فيما لا نعقل ما ذكرتم من سببه اعني امتزاج الهواء كالبيض المسلوق والدواء
المسمى بلبن العذراء واما البيض فلانه اذا سلق صار ابيض [illegible] لان الثاني [illegible]
بياض لو كان بسبب ذلك لوجب ان يكون بعد الطبخ اضعف واللازم باطل لانه بعد الطبخ اشد مما كان قبل واما لبن العذراء

على اختلاف

لبس

العذراء ماء

فانه يجب بعد الانسفاض وقبل الانسفاض ان يخف ولو كان بسبب انسفاض مخالطة الاجزاء الهوائية بعد الانسفاض قبل
والمعارضة الحكمي واعلم ان منهم من يسلم ان السواد لون حقيقي دون البياض ويفرق بان السواد لا يشترط على الجسم البتة
والبياض قابل لكل الالوان وانه قابل حتى كلها يكون عادما عن كلها قال والمشهور ان اصل الالوان هو السواد
والبياض اقول من الناس من طرد ان اللون الحقيقي ليس الا السواد والبياض وما عداهما انما يحصل من تركيبهما
ومنهم من زعم ان الالوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة وسائر الالوان مركبة والحكيم
يحتمل انه قد علم بالتجربة ان اجساما اذا سحقت سحقا تاما وخلطت ظهرت بحسب مقادير المختلطات الوان مختلفة
فمن المحتمل ان يكون سائر الالوان كذلك لكن البشر يعجز عن التمكن بطبيعتها الوانا مفردة وقد وقع في كلام الشيخ
ان الالوان معدومة في الظلمة ثم تتجدد عند الاضاءة لا انها غير مرئية فقط للمانع اما لعدم مساواة المطلوب
او لكون الظلام مانعا للرؤية وهو باطل لان الظلمة عدم والعدم لا يكون مانعا وتوجيهه منع الحصر لاحتمال
تساوي الخ وسواء يكون الابصار مشروطا بالضياء ويكون عدم الرؤية لعدم شرطها وتتفرع على وجود الالوان استعداد
بعضها وضعف بعضها ويحتمل ان يكون سبب ذلك ان الالوان اذا لم تخالطها ما يخالفها بل تبقى صرفة كانت اشد وان
اختلطت الاجزاء السود بالاجزاء البيض اختلاطا لا يتميز بعضها عن بعض في الحس فيرى هذا الابيض اقل بياضا
من الابيض الذي لم يخالطه لون آخر ولما كانت مراتب الاختلاط كثيرة كانت مراتب شدة البياض وضعفه كثيرة
قال واما الاضواء الى آخره اقول الضوء من الكيفيات المحسوسة وهو مغاير للون وقد يعرف بانه كمال للشفاف
من حيث هو شفاف وذهب قوم من القدماء الى ان الضوء اجسام صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء لانها
متحركة وكل متحرك جسم اما الصغرى فلانها تنحدر من الشمس ولانها تنعكس عما يلقاه [illegible] وكل منعكس
متحرك واما الكبرى فظاهرة ولاستحالة الانتقال على الاعراض واجيب بالمنع والمعارضة اما المنع فتوجيهه ان يقال لا نسلم
ان الضوء متحرك والانحدار ممنوع فان المضيء لما كان عاليا سبق الى الوهم انحدار للضوء وليس كذلك بل المقابل
للمضيء يتكيف بالضوء وكون الانعكاس حركة ممنوع ايضا بل هو التكيف المذكور واما المعارضة فمن وجهين الاول انها
لو كانت اجساما متحركة لكانت حركتها اما طبيعية او قسرية او ارادية والاخير باطل بالضرورة والثاني مدفوع

للاول

لحجابها يكون [illegible] صح

حصل البواقي صح

مختلفة صح

في الظلمة صح

قوي صح

فرعه [illegible] صح

86

الاول والاول ايضا باطل والا لكانت حركتها الى جهة واحدة فكانت الاستضاءة مختصة بالجهة التي يتحرك اليها الضوء
وليس كذلك والوجه الثاني سواء ان الاضواء لو كانت اجساما لم تخلو اما ان تكون محسوسة او غير محسوسة والثاني باطل
بتسميه اما الشرطية فظاهرة واما بطلان كونها محسوسة فلانها لو كانت محسوسة لكانت لحجبها لان كل جسم [illegible]
عن ابصار ما وراءه [illegible] ولو كانت ساترة لزم من ازدياد الضوء ازدياد الستر والامر بالعكس واما كونها
غير محسوسة فلا نسلم انه كون الضوء غير محسوس وهو باطل بالضرورة وذهب بعضهم الى ان الضوء هو اللون وقالوا
ظهوره المطلق ضوء وخفاؤه المطلق ظلمة والمتوسط بينهما ظل واجيب بانه قد يحس بالضوء دون اللون كما يكون
اذا كان في ظلمة وقد وقع عليه الضوء فانه يرى حينئذ ضوء دون لونه فدل ذلك على المغايرة ولتصال الضوء
بوجه الهواء بدون لون قال ثم منها ما هو اول اقول نريد ان نشير الى الفرق بين الضياء والشعاع والنور واللمعان
والبريق واعلم ان الاضواء على قسمين منها ما هو اول ومنها ما هو ثان اما الضوء الاول فهو الحاصل للشيء من مقابلة
المضيء لذاته كالضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة الشمس وهذا الضوء ان كان قويا يسمى ضياء كالذي وسط النهار
مثلا وان كان ضعيفا يسمى شعاعا واما الضوء الثاني فهو الحاصل من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه
الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب من مقابلة الهواء المستضيء بالشمس والضوء الثاني يسمى نورا واطلق نوع
من الضوء الثاني وهو الحاصل من مقابلة الهواء المستكيف بالضوء كالحاصل [illegible] فاللون [illegible]
واعلم ان ظاهر الكشف يدل على ان ضوء القمر يسمى نورا وكلام الامام في الملخص يدل على ان ضوء الشيء ان كان
من غيره يسمى نورا قوله واما ما يحس به الى آخره جواب عن سؤال تقديره ان الهواء لو كان يتكيف بالضوء لوجب
ان يحس به مضيئا كما يحس بالجدار حال تكيفه بالضوء مضيئا وليس كذلك وتقرير الجواب ان الهواء [illegible]
ضعيفا فلا [illegible] يتكيف بضوء ضعيف [illegible] واما من جعل السؤال متعلقا بالظلمة فقد اخطأ اذ [illegible]
وصرح لفظ الملخص يدل على ما قررنا واما اللمعان فهو الضوء الذي يترقرق على الاجسام ويستر لونها فكانه يفيض
عنها لو كان من ذاته كما للشمس يسمى شعاعا وان لم يكن من ذاته يسمى بريقا كالمرآة قال والظلمة
عدم اللون الى آخره اقول الظلمة لا تفتقر في الاولى عدمية وبالنسبة الى الثاني وجودية وقد اعترض على الكاتبي بانها

لكانت مانعة صح

والنور صح

وكالضوء الحاصل من مقابلة القمر المستضيء بالشمس صح والضوء

لو جلس شخص في غار مظلم وخارج الغار جماعة او فقدوا ناسا فان القاعد في الغار يراهم وهم لا يرونه فلو كانت الظلمة
كيفية وجودية لكانت مانعة من في الغار عن ابصارهم كما منعتهم عن ابصاره ولقائل ان يمنع الملازمة نعم ان كانت
الظلمة مشروطة باحاطتها بالمرئي لا بالرائي فلا يلزم ما ذكر ثم قال الثالث في كيفيات المسموعات الى آخره اقول
الكيفية المسموعة فيها الصوت وانواعه وكل منهما جلي ماهيته غني عن التعريف وقد عرف الصوت بانه ما يطلق
للاجسام الصلبة فان الاطلاق كما حاسة وصعبة والصوت ليس كذلك واما الحرف فقد ذكر المصنف انها كيفية
تعرض للاصوات فتتميز تلك الكيفية بعض الاصوات عن بعض في الخفة والثقل والحدة فان بعض الاصوات التي عرضتها
اي في حقيقتها وبعضها ثقيل واحترز بهذا القيد اعني قوله بالخفة والثقل عن كون الصوت طيبا وغير طيب فان
الطيب كيفية تعرض للصوت ويمتاز بها عن صوت آخر لكن لا في الثقل والخفة واما طول الصوت وقصره فقد خرجا
عن التعريف بالكيفية وقال الشيخ الرئيس في الشفاء انه حالة عارضة لصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والثقل تميزا
في المسموع واحترز بالقيد الاخير عن الطول والقصر والطيب فانها ليست مسموعة اما الاولان فلانهما من الكيفيات
واما الطيب فلانه تناسب بعض اجزاء الصوت الى بعض تناسبا يلائم الطبع السليم وليس بمسموع بل معقول
واي وقت ينضم الى المصوت وسمي حرفا للحدة التي اذا كان في حركة فانها طرفها من جنبها والى مصمت ومعوق ...
انتهى قال والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء اقول ليس المراد بالتموج ان الهواء الواحد بعينه
يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل يعني به حالة شبيهة بتموج الماء فانه يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون
ثم التموج يحدث بامرين قرع عنيف او قلع عنيف والقرع امساس عنيف ... والقلع تفريق
عنيف لجسم ثقيل والمشهور ان الاحساس بالصوت وادراكه يتوقف على وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل
عليه بوجوه الاول ان الصوت يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ... ويسمع صوته من جهة ...
الوجه الثاني انا اذا شاهدنا ضرب الخشب بالفاس من بعيد ... سماع الصوت ويتخلف ... وصول الهواء المتموج
الى الاذن فلو لم يتوقف على ذلك لسمعنا الصوت حال مشاهدة الضرب الوجه الثالث ان من اتخذ انبوبة ووضع احد
طرفيها على فمه ووضع الآخر على صماخ غيره وتكلم فيها بصوت ... سمع ذلك الانسان دون غيره ممن ...



لان الهواء انما وصل الى الصماخ دون صماخ غيره واعلم ان حاصل هذه الوجوه راجع الى امر واحد وهو انه متى حصل الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ ومتى لم يحصل لم يحس وهو الدوران وانه غير قاطع لكنه يفيد غلبة الظن قال وانه محسوس
في الخارج اقول ذهب قوم الى ان الصوت لا وجود له في الخارج انما يحس به حال وصول الهواء الى الصماخ وقال المحققون
انه موجود في الخارج فعند وصوله الى الصماخ حال كونه محسوسا به وذلك لانا ندرك جهته عند السماع ولولا وجوده
في الخارج لما كان كذلك كما ان الذوق واللمس لما لم يحصلا الا عند الملاقاة لم ندرك جهتهما واعلم ان تموج الهواء
... جبل او جدار املس ... لتموج فينصرف عن ذلك الجسم الى الجهة الاولى على ... فيكون الشكل
فيحدث صوت آخر من هذا التموج الثاني ويسمى هذا الصوت بالصدى قال الرابع اي في تحقيق الطعوم اقول المشهور
ان الطعوم تسعة لان الجسم الحامل للطعم لطيف او كثيف او معتدل والفاعل فيه بالكيفية اما الحرارة او البرودة او المعتدل
منهما على ما ذكره المصنف ... والمرارة والحموضة والملوحة وما عداها مركب منها
وكل واحد من القولين محتمل وقد يطلق التفه على ما لا يكون له طعم حقيقة وعلى ما له طعم لا يحس وهو الذي له طعم في نفس الامر
انه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه اجزاء تخالط اللسان فيدركها فاذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم
كالنحاس والحديد وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فالاول كاجتماع المرارة والقبض في الحضض ...
والثاني كاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان واعلم ان القبض والعفوصة متقاربان لكن القابض
يقبض ظاهر اللسان فقط والعفص يقبض الظاهر والباطن قال الخامس في المشمومات اقول المشمومات مع الروائح
ليس لانواعها اسماء مخصوصة الا من جهة الموافقة والمخالفة كما يقال رائحة طيبة او منتنة والثاني ان يشتق
لها من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة او حامضة ثم قيل سبب الاحساس بالروائح ان الهواء يتكيف بها
فيصل الى الخيشوم وقيل انه ينفصل من ذي الرائحة اجزاء لطيفة تختلط بالهواء فيصل الى الخيشوم فيحس
بوصول الهواء المختلط بتلك الاجزاء قال السادس اعني الكيفيات النفسانية الى آخره اقول
لما فرغ عن الكيفيات المحسوسة بانواعها شرع في الكيفيات النفسانية ... ثم الى اضافة ...
وما يتوقف عليها كالصحة والمرض ... وما يتوقف على الاحوال كالقدرة والارادة وهذه الكيفيات ان كانت

وانه يسمى ملكة وان لم يكن وانه يسمى حالة وللاختلاف في تسميتها بالعوارض المعارضة لا بالفصول لان الكيفية
النفسانية الواحدة بالشخص قد تكون حالة وملكة باعتبارين كالكتابة فانها في ابتدائها تكون حالة فاذا استحكمت
صارت ملكة قوله وسائرها اي سائر هذه الكيفيات في مباحث الاول في الحيوة واما بيان تسميتها لتوقفها على
فاعلها كانت من اقسام وهي عبارة عن قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها سائر القوى والمراد بالاعتدال
النوعي هو الاعتدال الذي ينبغي لكل نوع من انواع الحيوان فان لكل نوع منه مزاجا هو اولى بالنوع
ما لنسبة اليه قوله تفيض عنها سائر القوى اشارة الى القوى الاخر كقوة الابصار والسمع وغيرهما
من قوى الحس والحركة فعلى هذا يكون الحيوة معنى زائدا على اعتدال المزاج وقوى الادراك [illegible]
لقبول الحس والحركة وقال بعضهم انها عبارة عن قوة الحس والحركة والشيخ الحكيم هو الذي في القانون على انها [illegible]
بالقوة الحس والحركة والقوة التغذية [illegible] بان العضو المفلوج فيه قوة حافظة للاجتماع
والتركيب وليست للتغذية [illegible] عن الاجتماع ولا قوة الحس والحركة لان العضو المفلوج ليس [illegible] حس ولا حركة
ولا قوة التغذية لوجهين الاول ان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حيا كما في العضو الذابل الذي فني
بعض رطوباته الاصلية والثاني ان القوة الغاذية موجودة للنبات مع عدم الحيوة واليه اشار بقوله
في النبات اي [illegible] العضو الذابل واجاب عنه الامام بانه حال لم لا يجوز ان تكون عبارة عن قوة الحس والحركة وقوة
التغذية قوله لعدم قوة الحس والحركة في المفلوج وعدم قوة التغذية في الذابل قلنا لا نسلم عدمهما وغاية
ما في الباب انه لا يظهر افعال قوة الحس في المفلوج وقوة التغذية في الذابل وعدم الفعل لا يدل على عدم القوة
لجواز ان يكون لمانع منع القوة عن الفعل لا لانتفاء القوة فان القوة بالفعل حيث لا فعل فلا قوة لانا نقول
لا نسلم ان القوة عبارة عما ذكرتم بل عبارة عما له صلاحية التأثير سواء كان بالفعل اولا وان سلم فانما يلزم منه
ان لا يطلق القوة على ما ذكرنا من العضو المفلوج والذابل ولا يلزم منه عدم [illegible] فجاز ان يكون الحيوة
ما ذكر من الحس او التغذية مع تخلفهما عنه لمانع وقيل في معنى قوله لا عدمهما لا يلزم ان يطلق عدم القوة لان
عدم اطلاق القوة اعم من اطلاق عدم القوة ومعه ذكر لفظا ومعنى اما لفظا فلعدم [illegible] المذكور
ال



الى الموت والا معنى فلا [illegible] جعل القوة عبارة عما يكون بالفعل حيث لا يوجد باثر بالفعل لا يكون القوة موجودة
سواء اطلق عدم القوة اولا وجه ولا يتم الجواب قوله كما في النبات اشارة الى الجواب عن قوله والنبات [illegible]
لا يجوز ان يكون الحيوة هي قوة التغذية قوله الغاذية موجودة في النبات ان اريد به الغاذية الحيوانية ممنوعة
لجواز اختلافهما بالذات اي بالحقيقة وان اريد به غاذية النبات فمسلم ولا يفيد المطلوب قال وشرطها عند الحكماء
والمعتزلة البنية اقول ذهب الحكماء والمعتزلة الى ان البنية الصالحة شرط لوجود الحيوة [illegible]
الاشعري والمتكلمون [illegible] البنية الصالحة [illegible] لا يمكن ان يكون [illegible] منها والعلم
بالمدركات من [illegible] لو جاز ان تقوم الحيوة بجزء [illegible] لم يجز ان تكون واحدة
او متعددة فان كانت واحدة فلا يجوز ان تقوم بالمجموع [illegible] واحد [illegible] او بجزء واحد والاول
يستلزم قيام عرض واحد باكثر من محل والثاني كون ذلك الجزء [illegible] وكلاهما باطل [illegible] وان كانت
متعددة وجاءت لكل جزء حيوة فلا يخلو من ان يكون قيام [illegible] البنية مشروطا بقيام [illegible] الاخر منها بالاخر
اولا والاول محال لانه ان انعكس لزم الدور والا لزم الترجيح من غير مرجح لتماثل الاجزاء والثاني يستلزم المطلوب
لجواز قيام الحيوة بجزء واحد من البنية [illegible] المقام التي ذكرناها
لظهور فساده وفيه نظر لجواز ان تقوم الحيوة الواحدة بالمجموع من حيث انه مجموع فلا يلزم حلول عرض
واحد في محلين وان صح هذا الدليل تعين امتناع قيام الحيوة بالنفس وهو مما لم يقل به احد اما الموت فقيل عدم
الحيوة عما من شانه الحيوة فيكون بينه وبين الحيوة تقابل العدم والملكة وقيل هو كيفية وجودية تضاد الحيوة لقوله تعالى
خلق الموت والحيوة ووجه الاستدلال ان المراد من خلق الحيوة ايجادها فيكون المراد من خلق الموت ايضا ايجاده
والعدم لا يوجد وجوابه لا نسلم ان المراد ما ذكر بل يجوز ان يراد به التقدير [illegible]
كما في قوله تعالى [illegible] قال الثاني [illegible] اقول هذا المبحث الثاني
من مباحث الكيفيات [illegible] المذكورة
وان الباطنة [illegible]

اما جازم او غيره ثم اما الجازم فاما ان يكون ثبت بدليل اوجب هذا الحكم او لم يكن والثاني التقليد والاول لا يحتمل اما
ان يكون متعلق الخارجي محتملا للنقيض بوجه سواء احتمل في الواقع او تشكيك المشكك او لا يكون محتملا له بوجه
والاول هو الاعتقاد والثاني هو العلم بمعنى اليقين واما غير الجازم فاما ان يكون ساوى الطرفين وهو الشك او يكون احدهما
ارجح والراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم وفي هذا التقسيم نظر لانه جعل الاعتقاد قسيما للعلم والجزم والتقليد
وهو اعم منها والعام لا يكون قسيما للخاص ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالاعتقاد في التقسيم غير الاعتقاد الاعم وانما
يخرج على التقسيم الجهل المركب ويمكن ان يعتذر عنه بانه مندرج تحت الاعتقاد لان المراد بالاعتقاد الجازم الغير الذي يكون
مطابقا فهو الجهل المركب قال والتصور وجه صورة المعلوم في العالم الى آخره اقول انما قيل صورة المعلوم
في العالم لينبه على حصول صورته للسواد في الجسم الاسود فانه لا يسمى علما واعلم ان التصور يطلق على ما يرادف العلم
وعلى ما هو قسيم للتصديق وهو اخص من العلم فان اريد به هنا المعنى الاول فهو خلاف الظاهر لان تقسيمه
المذكور الى التصور والتصديق اولا وذكر التصور ثانيا يدل على ان المراد به قسيم التصديق وان اريد
به المعنى الثاني كان التعريف غير مانع لصدقه على التصديق ايضا اللهم الا اذا لم يقصد به التعريف بل حمل
وجه الصورة على التصور وصدقه عليه فقط فح يستقيم ثم الدليل على وجود هذه الصورة في العقل
انا نتصور امورا معدومة كجبل من ياقوت ونحكم عليه بالامتياز عن الغير فلا يكون عدما صرفا ونحكم عليه باحكام
اخرى بثبوتية كالجسمية والشبيهة ونحوهما والحكم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون وجوديا
لان ثبوت شيء لآخر فرع ثبوت ذلك الآخر لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية والتقدير
انه [للسبب] ليس ثابتا في الخارج فهو اذن في الذهن اعترض الامام على الوجود الذهني بانه يستلزم اجتماع الضدين
في موضع واحد وذلك لانه لو تحقق الوجود الذهني لزم عند تصور الحرارة والبرودة وجودهما
في الذهن وعند تصور الاستقامة والاستدارة وجودهما في الخارج فيلزم ان يكون الذهن حارا باردا
معا ومستقيما مستديرا اذ لا معنى للحار الا ما حصل فيه الحرارة وعلى هذا القياس في غيره فيلزم اجتماع
الضدين وهو محال والتحقيق فيه هو ان يقال ان الحكماء ان ارادوا بالتصور الذهني صورة شيء الموجود
الخارجي



[الصور]
الخارجي كما بها كما في المرآة للصورة الخارجية فمحتمل لكونه غير مستبعد ح لا يرد ما اعترض الامام بان حصول
شيء الحرارة لا يوجب كون الذهن حارا واما لو وجد حصول ماهية الحرارة وان ارادوا بالوجود الذهني ماهية الشيء
الخارجي في تمام الماهية فهو باطل لوجهين احدهما ان الصورة الذهنية عرض لكونه حالة في موضع هو موضع الشيء
والمتصور داخل في الموجود الخارجي قد يكون جوهرا والعرض كيف يساوي الجوهر في تمام الماهية الثاني انها لو ساوت
الموجود الخارجي في تمام الماهية لزم اجتماع المثلين وما كان ذلك ظاهر البطلان فمان الشرط لانه الانسان قد يتصور
خاته فلو كان هذا التصور هو حصول صورة مساوية له في تمام الماهية لزم اجتماع المثلين في الذاتي قوله
لا يقال الى آخره اشارة الى سؤال [يورد] على هذا الوجه وجوابه وتقرير السؤال هو ان يقال لا نسلم
اجتماع المثلين لجواز اتحاد العاقل والمعقول وح لا يلزم اجتماع المثلين لان اجتماعهما يستلزم التغاير حيث
لا يتصور اجتماع [بلا] التغاير والنفي مبني على ان يكون العاقل لو المعقول شيئا واحدا هو ان العاقل هو الذي حضر عنده
صورة مجردة والصورة المجردة اعم من ان يكون مغايرة للعاقل او يكون نفسه فيكون العاقل انما اعم من الذي
حضر عنده ما يغايره او نفسه ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام فمحوز ان يصدق العام بان يكون هو نفس المعقول
المتصور فان اتحاد العاقل بالمعقول انما نشأ على ان المعقول هو وجه الصورة التي هي هو نفس المعقول
واما تقرير الجواب فهو ان اتحاد المثلين محال كما سيجيء والقول بان الذي قد يحضر عنده نفسه يبطل انحاد
صورة التي عنده محال حرورة وجوده لتغاير بين الخاص وما حضر عنده في الخارج فلا يلزم من كذب الخاص
كذب العام لان ذلك انما يلزم ان لو كان وجود الخاص الآخر ممكنا حتى يتحقق وجود العام في صورة وجوده واما
اذا كان هذا الخاص ممتنعا لزم بالضرورة من كذب الخاص كذب العام اذ لا يتحقق في خاص آخر وحوله لان
العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة بيان لتقرير السؤال وقوله بدون حضور التي عنده نقض محال جواب
عن السؤال ومن جعل الاول جوابا بان السؤال خطأ لا يخفى على من له ادنى تمييز قال وقيل تعلق خاص بين
العالم والمعلوم اقول ذهب بعضهم الى ان العلم امر اضافي يتوقف تصوره على تصور غيره اذ لا يمكننا ان نعقل
انه كون الشيء عالما بدون تصور معلوم في مقابلته وهو عبارة عن تعلق خاص بين العالم والمعلوم وعلى هذا
القول لا يجوز ان يكون العلم الواحد علما بمعلومين بل يجب تعدد العلم بتعدد المعلوم ضرورة تغاير النسبة

يعتقد
حصول
الاستحوذة
المثلين
والعقل
جواز
اتحاد العاقل
لا يجب
عنده

عند تعقل احد المتضايفين ولكن تعقل الشيء نفسه فانه مشكل على هذا القول لاستلزامه اضافة الشيء الى نفسه ولو نفينا ان الذات
من حيث هي عاقلة مغايرة لها من حيث هي معقولة لان الاضافة التي هي التعقل انما يتوقف على تغاير الجهتين اللتين هما
العاقلية والمعقولية كما نبهنا عليها لكن كون الشيء عاقلا ومعقولا متوقف على تحقق التعقل فيلزم
الدور وقال مثبتوا الاحوال العلم صفة موجودة توجب العالمية والعالمية حال لتلك الصفة لها تعلق بالمعلوم
فهؤلاء اثبتوا امورا ثلثة احدها العلم والاخر العالمية وهي صفة لا موجودة ولا معدومة والثالث التعلق
المنسوب الى العالمية وعلى هذا المذهب لا يلزم تعدد العلم بتعدد المعلومات بل يجوز ان يكون العلم الواحد
متعلقا بمعلومين او اكثر لان التعلق من لوازمه وتعدد اللوازم لا يوجب تعدد الملزوم قال فرعان على القول
بالصورة الى آخره اقول متفرع على وجود الصورة الذهنية بحثان الاول في الفرق بين حلول الصورة العقلية
في النفس وبين حلول الصورة الجسمانية في المادة وبين من وجوه الاول ان الصورة الجسمانية محسوسة بخلاف الصورة العقلية
الثاني ان الصورة الجسمانية متمانعة فان المتشكل بشكل معين يمتنع ان يتشكل بشكل آخر مع بقاء الشكل الاول
بخلاف الصورة العقلية فانها قد تجتمع في نفس واحدة الثالث ان الصورة الجسمانية لا تحل العظيمة منها في مادة
صغيرة بخلاف الصورة العقلية فان النفس قد تعقل السموات والارض كما تعقل النقطة الرابع ان الصورة الجسمانية
تزول عن المادة عند حدوث ما ينافي منها وحدوث الصورة العقلية في النفس لا تزيل الصورة السابقة
الثاني ان الصورة العقلية الحاصلة في النفس كلية لوجهين الاول ان المعلوم بهذه الصورة كلي وبيانه ان افراد كل
طبيعة نوعية مشتركة في تلك الطبيعة ومتباينة بالمشخصات ولا شك ان تلك الطبيعة امر كلي فالصورة الحاصلة
منها في العقل تسمى كلية لانها صورة امر كلي لا ان في نفسها كلية لانها صورة جزئية لاكتنافها بلواحق مخصوصة بنفس
جزئية وتسميتها بالكلية مجاز الوجه الثاني ان نسبة هذه الصورة الكلية المطابقة لذلك الامر المدرك الى جميع
الافراد بالسوية بمعنى ان اي فرد من افراد ذلك النوع اذا ادركتها النفس محذوفا عنها المشخصات كان الحاصل
في النفس ما ذكرناه قال والعلم اجمالي الى آخره اقول العلم ينقسم الى اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو العلم بامور متعددة باعتبار
شامل لتلك الامور كمن علم مسئلة على التفصيل ثم غفل عنها ثم سئل عن تلك المسئلة فانه يحضر في ذهنه القدرة
على جواب تلك المسئلة وعلمه باقتداره على الجواب عنها يستلزم العلم بالجواب ضمنا لكن هذا العلم ليس تفصيليا لان



كان التفصيل انما يحصل عند شروعه في الجواب فذلك اجمالي واحد بعد واحد واما التفصيلي فهو ان يكون المعلوم
حاصلا بحيث تعرف اجزاؤه ويتميز بعضها عن بعض وينقسم الى فعلي وانفعالي اما الفعلي فهو الذي يحصل للاعيان
الخارجية كما اذا تصورنا شيئا لا وجود له في الخارج فحصلناه واما يتبع الوجود لان الكاتب يستند اليه واما الانفعالي
فهو المستفاد من الخارج قال ومراتب النفس اربع مراتب اقول هذه المراتب درجات النفس الانسانية بحسب
قوتها النظرية ولها مراتب اربع الاولى استعدادها وتهيؤها بالقوة لقبول الصور العقلية حال خلوها بالكلية
عن الصور وذلك في النظر باتصال نفوس الاطفال وتسمى هذه المرتبة بالعقل الهيولاني تشبيها بالهيولى
المستعدة للصور المرتبة الثانية ان يحصل لها العلوم الاولية بواسطة الاحساس بالجزئيات فان ادراك
الجزئيات سبب لفيضان تعقلات كلية بديهية من المبدأ وهذه المرتبة تسمى عقلا بالملكة وهو العقل الذي
هو مناط التكليف ولهذا ذهب اكثر المتكلمين الى ان العقل الذي ربط به التكليف هو جملة العلوم ومعنى العلم
بالبديهيات وعند الامام انه عبارة عن جملة العلوم الضرورية للعاقل من كل اولها العلوم البديهية شرط سلامة الالات المرتبة
الثالثة ان تحصل لها البديهيات والعلوم المكتسبة بحيث تقدر على استحضارها متى شاء وتسمى عقلا بالفعل الرابعة
ان تستحضر النظريات بالفعل بحيث تلتفت النفس اليها ولا تغيب عن النفس وتسمى عقلا مستفادا لكونه
مستفادا من العقل الفعال قال والبالغ القدرة اقول اصطلحوا على ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة
فالصفة كالجنس وقوله تؤثر احتراز عن الصفات الانفعالية وقوله على وفق الارادة احتراز عن القوى الطبيعية
والارادة ميل النفس الذي يتبع اعتقاد النفع فاعيد اليه والكراهة عبارة عن نفرة النفس التي تعقب
اعتقاد المضرة وكل اثنين من قال القدرة مبدأ الافعال المختلفة اي قوة يصدر عنها افعال مختلفة وبين التعريفين عموم
وخصوص من وجه لصدقهما على القوة الحيوانية لكونها مبدأ للافعال المختلفة مع الشعور والارادة وقد يصدق
التعريف الاول دون الثاني كما في القوة الفلكية ان جعلناها ذات شعور وارادة لكونها مبدأ للفعل ولا يصدر عنها غير
تحريك الفلك مع الشعور واما ان لم نجعلها فهي خارجة عن التعريفين جميعا وقد يصدق التعريف الثاني دون الاول
كما في القوة النباتية لكونها مبدأ لافعال مختلفة كالاطعام والتغذية وما تتضمنه من غير شعور وارادة واما الفعلية

الطبيعة

العنصرية وهي الطبيعة خارجة عن النفس لكونها قوة عديمة الشعور تصدر عنها افعال مختلفة على نهج واحد
كالقوة المحركة للنار وغيرها من العناصر وقد تعرف الطبيعة بانها قوة عديمة الشعور حالة في جسم بسيط
هي مبدأ حركته وسكونه بالذات والمراد بالمبدأ الفاعلي مبدأ بغير واسطة قوله وهي غير المزاج
اي القدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والكيفية الملموسة اي تستحيل بالتماس
الى البارد وتتبرد بالتماس الى الحار فكان من جنس الكيفيات الملموسة المحسوسة ولا شيء من القدرة كذلك
وايضا لو كان مزاجها كان تاثيره من جنس تاثير مزاجه وتاثير القدرة ليس كذلك لانه ربما تختلف فتكون القدرة مغايرة
للمزاج قوله والقوة مبدأ الفعل مطلقا … القوة النباتية والحيوانية وغيرهما الخ تعرض القوة مطلقا
وهي مبدأ الفعل سواء كان مع الشعور كالقوة الحيوانية او من غير شعور كالنباتية والنامية على انها
مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث هو آخر وقد يطلق القوة على امكان الشيء مجازا من قبيل اطلاق الملزوم
على اللازم لان كون الشيء مبدأ للفعل من لوازم امكان حصول الفعل والخلق عبارة عن ملكة اي هيئة
راسخة تصدر بها عن النفس افعالها بسهولة من غير تقدم روية وفكر والقدرة ايضا … صدور الافعال عنها
لكن الفرق بينهما ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء وليس الخلق كذلك اما الاول فلان القدرة لما كانت
مفسرة بالصفة المؤثرة … بالشعور او غيره … على … الثاني فاذا انضم الى القدرة القصد الى
احد الضدين حصل ذلك الضد واذا انضم اليها القصد الى الضد الآخر حصل الآخر فجاز ان يتعلق بها الضدان
واما الثاني فلانا نعلم بالضرورة ان من كان خلقه يقتضي البخل كان الجود منه عسرا جدا ومنع بعضهم كون نسبة
القدرة الى الضدين على السواء لانه اراد بالقدرة القوة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وارتفاع الموانع
ومن … ان يتعلق بها الضدان والا لزم صدورهما عنها … وهو محال وكذلك … على ما ذكرنا من كون
القدرة مع الفعل كما هو مذهب الشيخ … لان القدرة ان اريد بها القوة المؤثرة حال … يستحيل … 
المؤثر استحال تاخر الفعل عنها وان اريد بها القوة التي من شانها التاثير اذا انضم اليها الارادة …
فلا شك انها قبل الفعل واما … فظاهر واما … الارادة … ارادة
الزام

لانه

للاشاعرة او قبله كما هو مذهب …

91

الكرام المؤمنين ومثوبتهم على الله بعيد وقال بعض اصحابنا الرضا عبارة عن ترك الاعتراض فلا يلزم ان يكون
فيه قيد الحب وهو سكون النفس لان ترك الاعتراض قد يكون للخوف واما العزم فهو توجه يحصل من الارادة لان
الارادة قد يكون من غير سبق تردد وقد يكون مع سبق ذلك فالعزم ارادة جازمة بعد ان كان صاحبه مترددا
فيما يريده قال الثالث الصحة والمرض اقول الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية على ما جاء وانما قال ويعرف
الصحة حالة او ملكة يصدر بها … والثابت والمرض حال او ملكة تصدر بها الافعال عن موضوعها
غير سليمة فلا واسطة بين الصحة والمرض على هذا الاصطلاح ومن فسر الصحة … والمرض …
جميعها … فلا واسطة بينهما وقد … للصحة والمرض … 
… والمراض قد لا يكون … واما اللذة والالم فتصورهما بديهي فاستغنى عن تعريفهما وذلك … لكل
عاقل بل كل حيوان يدركهما من نفسه ويميز بينهما وبين ما عداهما بالضرورة وقال بعضهم اللذة ادراك الملائم
من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث انه مناف وقالوا قولهم من حيث هو ملائم او مناف لان
الشيء قد يكون ملائما او منافيا من جهة دون اخرى فادراكه انما يكون لذة اذا ادرك من جهة كونه ملائما كالحلو
فانه ملائم من حيث الذوق لا من حيث … فادراكه من حيث … لذة وقال المصنف كون اللذة والالم نفس
الادراك فيه نظر لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب حالة مخصوصة ونعلم انا نلتذ …
ولا نعلم ان … نفس … ادراك او غير … ادراك …
او … واذا كان كذلك فالحكم بان اللذة هي نفس … ادراك … وقال ابن زكريا الرازي ان اللذة
عبارة عن دفع الالم فيكون عدمية وهو باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى صورة حسنة …
بوجود … حتى … انه … الاشتياق وكذلك … الانسان بادراك …
على حال … طلب وشوق … اصلها حتى … دفع الالم الشوق … قال
واما النوع الرابع من الكيفيات المختصة بالكميات اقول … هذا النوع من الكيفيات انها كيفيات
لا تعرض للشيء الا بواسطة الكمية وهي على قسمين احدهما ما يكون عارضا للكميات وحدها والثاني ما يكون

[illegible]

هو كمّ من العارض للكم ومن غيره والاول اما ان تكون مختصا بالكم المتصل او بالكم المنفصل فالاول كالاستقامة والاستدارة والانحناء
العارضة للخط وكالشكل العارض للمقدار فانه هيئة حاصلة للمقدار بواسطة احاطة حد كما في الكرة والدائرة او حدود
كما في المربع والثاني كالزوجية والفردية والكيفيات العارضة للعدد والاول عدد لا يعده الا الواحد كالثلثة
والخمسة والعدد المركب عدد يعده غير الواحد كالاربعة والستة والثمانية فان الاربعة يعدها اثنان والستة
اثنان وثلثة والثمانية اثنان واربعة وكذا القسم الثاني وهو ما يكون غير كم كالكيفيات العارضة للكميات وغيرها
وكالخلقة فانها مركبة من الشكل واللون وما اعتبارها بوصفنا الشخص بالحسن والقبح والشكل كيفية عارضة
للمقدار واللون ليس كذلك ولقائل ان يقول اللون ايضا عارض للسطح فان الجسم ليس بملون بل الملون هو
سطحه عند المحققين وقال بعض الشارحين في معنى قوله واما مركبة منها ومن غيرها انها تكون عارضة لامر مركب
من الكميات وغيرها وقال ان الخلقة عارضة للمركب من الكم وهو الشكل ومن الكيف وهو اللون وفساده ظاهر لفظا
ومعنى هو قسم [illegible] القسم الثالث الى آخره فخفي على الشارح **قال الفصل الرابع في الاعراض النسبية** اقول
الاعراض النسبية هي ما عدا الكم والكيف واختلفوا في ثبوتها اي وجودها في الخارج فذهب الحكماء الى انها موجودة
في سبعة منها وانكره جمهور المتكلمين وقالوا لا وجود لها الا في [illegible] الا الاين فانهم وافقوا الحكماء في كونه
موجودا في الخارج اما لانه عندهم جنس للحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهي امور وجودية عندهم
وكذا اجناسها لانه ليس عندهم نفس النسبة اعني الحصول في المكان بل عبارة عن هيئة يدرك بها ذلك فان قلت
فعلى هذا الاين لا يكون من الاعراض النسبية فلا يستقيم استثناؤه منها وهو قوله الا الاين قلت لا نسلم
انه ليس منها فان الاعراض النسبية اعم من ان يكون نفس النسبة او هيئة حاصلة بحسبها والاستثناء والتي هو الاول
لانهم صرحوا بان حصول الشيء في الحيز امر وجودي احتج المتكلمون على ان سائر الاعراض النسبية غير موجودة في الخارج
بانه لو وجدت لزم التسلسل والتالي محال بيان الشرطية انها لو كانت موجودة في الخارج لكان لها محل وحلولها
في محلها ايضا اضافة اخرى والكلام في تلك الاضافة كالكلام في الاضافة الاولى فلزم تسلسل اضافات غير متناهية
(كما انه يكون اضافة اخرى [illegible] تسليم ان هذا الاضافة زائد على اضافة الاولى بل هي نفس المحل المضاف)
وانها لو وجدت الاضافات لزم كون الباري تعالى محلا للحوادث لانه [illegible] كل حادث يحدث فان الباري معه
وتلك



الحدوث

وتلك المعية اضافة حادثة لانها لم تكن موجودة قبل ذلك الحادث فيكون الباري تعالى محلا للحوادث وهو محال
استدل الحكماء على وجودها في الخارج بان كون السماء فوق الارض اما مجرد اعتبار عقلي او امر متحقق في الخارج
والاول باطل لانه امر متحقق سواء وجد الفرض والاعتبار ام لم يوجد فتعين ان يكون من الامور الموجودة في الخارج
وايضا الفوقية اما معدومة او موجودة وعلى تقدير وجودها اما ان تكون نفس الجسمية او غيرها والاولان باطلان
فتعين الثالث اما بطلان الاول فلان الفوقية قد تحصل للشيء بعد ما لم يكن حاصلا وكل ما حصل بعد ما لم يكن
عدميا والا لكان نفي النفي عدميا واما بطلان الثاني فلان نفس الجسمية ليس معقولة بالقياس الى الغير
والفوقية معقولة بالقياس الى الغير واجيب عنه بنقض اجمالي وهو انه لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الفناء
والمضي امرين موجودين في الخارج لتحققهما سواء وجد الفرض الذهني او لم يوجد ولانهما يحصلان للشيء بعد ما لم يكونا
حاصلين فلو كان ذلك يقتضي الثبوت الخارجي لزم كونهما موجودين في الخارج وهو محال لاستلزامه قيام الموجود
بالمعدوم **قال الثاني في الاين الى قوله قال الحكماء** اقول سمى المتكلمون الاين بالكون وقالوا ان الكون جنس
لانواع اربع اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اما السكون فعبارة عن حصول الجوهر آنين فصاعدا
في مكان واحد واما الحركة فعبارة عن حصول آنين في مكانين اي كل آن يكون في مكان وهو [illegible] بعضهم
الحركة هو الحصول الاول في الحيز الثاني واوضح منهما ما قيل الحركة حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز آخر
عقيبه من غير تخلل زمان والتقابل بينهما تقابل التضاد واما من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه
الحركة فبينهما تقابل العدم والملكة واعلم انهم اختلفوا في جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون معا وهي مبنية
على تفسير السكون لانه ان فسر بما ذكرنا جاز خلو الجسم في اول زمان حدوثه [illegible]
في مكان واحد آنين وغير متحرك لانه لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز آخر واما اذا فسرنا السكون
بحصول الجسم في مكانه كان الجسم في اول الحدوث ساكنا وكان السكون بمعنى الكون [illegible] **قال الحكماء**
**كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة** اقول بيان هذا التعريف موقوف على بيان مقدمة هي ان
الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه امكانان احدهما امكان حصوله في ذلك المكان الآخر

والثاني امكان التوجه اليه فهذان الامران حصلا كاملا لكن التوجه اليه متقدم على الوصول فالتوجه كمال اول والوصول كمال ثان والكمال الاول تفارق سائر الكمالات بانه لا حقيقة له الا التأدي الى الغير والسلوك اليه المقدمة الكاسية لا التأدي الى الغير اذا حصل فان احدهما لا بد هناك من مطلوب يمكن الحصول في المكان الآخر فيكون التأدي باقيا اليه والى هذه الخاصة اشار بقوله فيكون ذلك الغير متوجها اليه يمكن الوجود الخاصة الثانية ان ذلك التوجه ما دام توجها الى المطلوب يبقى منه شي بالقوة والا لكان المتوجه حاصلا بالفعل في ذلك المكان الآخر فلا يكون ذلك توجها بل وصولا الى المتوجه هنا خلف والى هذه الخاصة اشار بقوله وذلك التوجه ما دام كذلك الى آخره فتبين مما ذكرنا ان ماهية الحركة تتعلق بامرين احدهما التوجه الذي هو الكمال الاول والثاني ان لا يكون التأدي الى المكان حاصلا بالفعل فان الحركة اذا هي الكمال الاول للجسم الذي بالقوة حاصلا في المكان المطلوب لا من كل وجه فانها ليست كالوصول في حقيقته بل من الجهة التي بها بالقوة وهو وصوله الى المكان المتوجه اليه فقوله لما هو بالقوة اراد بها الجسم باعتبار حصوله في المكان المطلوب

قال وحاصله خروج ما بالقوة الى الفعل الى آخره اقول التعريف المذكون للحركة قريب مما ذكره قدماء الفلاسفة وهو انها عبارة عن خروج الشي من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وكيفيته يتوقف على تقرير مقدمة وهي ان الوجود اما ان يكون بالقوة من كل وجه او بالفعل من كل وجه او بالقوة من بعض الوجوه وبالفعل من بعض الوجوه والاول محال والا لكان كونه بالقوة ايضا بالقوة فيكون القوة حاصلا وغير حاصل والثاني هو الله سبحانه وتعالى والثالث اما ان يكون خروجه من القوة الى الفعل دفعة وهذا لا يكون حركة لا يقال مثل هذا اي وجوده في كونها لم يكن ان يكون خروجه على التدريج وهو المسمى بالحركة فالحركة هي اي وجود للقوة التي للفعل على سبيل التدريج كانتقال الجسم من مكان الى آخر ومن كيف الى آخر واعترض عليه بان التدريج يتوقف بالحصول في آن بعد الحصول في آخر والآن موقوف على الزمان والزمان مقدار الحركة فيلزم الدور واجيب بان التدريج اولي التصور لانه حاصل لمن لم يخطر بباله الكون والزمان فاندفع الدور قال وذلك قد يكون في الكم الى آخره اقول اذا قلنا فنقول الحركة معناه ان الجسم يتغير من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها تغيرا على التدريج والمشهور ان الحركة قد تقع في اربع مقولات وهي الكم والكيف والاين والوضع اما الكم فيقع اي الحركة فيه على وجهين احدهما التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول والتخلخل

ازدياده



ازدياد مقدار الجسم على التدريج من غير انضمام شي من خارج اليه ومنهم من قال ان يحدث في داخله شي والنوع الثاني التكاثف انتقاص مقدار الجسم على التدريج من غير انفصال شي عنه ومنهم من قال ان يحدث في باطنه الكثافة الذي كان على صحتها ان المتساويين لا يكون له مقدار فاذا جاز ازدياد مقداره وبالعكس انها اذا سخن الماء في آنية مسدودة الراس فانها تنشق وليس ذلك الا ان مقدار الماء الذي كان في داخل الآنية ازداد فانشقت والنمو عبارة عن ازدياد مقدار الجسم بسبب انضمام جسم آخر اليه شبيه به مداخل في الاصل بحيث تنبسط الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة ولا بد من اعتبار الاقطار ليخرج السمن والذبول انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض اجزائه الاصلية في الاقطار كلها على نسبة واحدة كالتشنج ونحو نظرا الى انه المتزايد في النمو قد تبطل وفوقه في الكتاب يكون بهاتان بالنمو والتفصيل واما اي الحركة في الكيف كما سخنات الجسم من السواد الى البياض على التدريج واسحال الماء من البرودة الى الحرارة على التدريج وبالعكس وفيه اي الحركة في الكيف استحالة والتعليل انه ليس كل انواع الكيف تقبل اي له ان الحركة وجهه والتحقيق به لا تعقله منها كالمعروض منها لا تعقله واما اي الحركة في الوضع فهي حركة التي على تقرير الدليل على وجود ان الجسم الذي لا مكان له كالفلك الاعظم او له مكان لكن لا يخرج عن مكانه كسائر الافلاك اذا تحرك لا على مكانه لم يكن متحركا حركة مكانية بل انما يتبدل نسبة اجزائه على سبيل التدريج الى امور خارجة عنه اما محويه فقط كما في الفلك الاعظم او حاويه ومحويه كما في سائر الافلاك واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة اي الحاصلة بسببها وتلك الهيئة هي الوضع لا يقال كل واحد من اجزاء الفلك المحيط يتحرك حركة مكانية لانا نقول بعد التسليم ان ليس جزء باعتبار آخر وقد يجب يتغير اعني تغير الاجزاء فهو متحرك وليس في المكان فهي في الوضع واما اي الحركة في الجوهر فقطا عند المحصلين وهو اي كونها تقع اليها قال ولا يكون في الجواهر الى آخره اي لا تقع في الجوهر حركة فقد توهم وقوعه اي في الكون والفساد الجوهر من نوع المتغير فيه وهو باطل لان حصول الجوهر من حيث الوجود الى حد وسطه من اي كل حد الموجود والكبرى ظاهرة واما الصغرى فلانه لو كان تدريجيا لكان قابلا للاشتداد والتنقص وهذا اي باطل بوجوه عنده لا اشتداد والتنقص الا من حادث متصور فكان حركة اعدا اما

وان نعتف كان التغير غير عارضها لغير ذاتها وتعالى ان تعقل هذه الدليل بعينه جار في الكيفيات من غير تفاوت

والجواب عنه يستدعي زيادة بسط لا يحتمل هذا المختصر ج آخر على امتناع اي كون الجسم من الصورة التي انما

حال عدمها عن الجسم بعدم ذلك النوع ويوجد غيره والشيء الذي من شانه بقاءه حاله في الشيء ولا يمكن تقرر حكماً للجسم

عند زوال صورته التخصيص نعم المادة قد تخلع الصورة وتلبس اخرى وذلك كون وفساد قوله ولا في سائر

المقولات اي ولا يقع اي الحركة بالذات في بقية المقولات لانها اما عارضة لغيرها ولا يعقل فيها بالذات خلافا كان

حدوثها تابعا للحركة فيلزم للتقيا بالعرض اذ لو نفسه على حاكم واحد عند تغيرها لو عدم استحالتها بعضها

ولا يخفى وان لا يبنى ذلك على التفصيل لان هذه النفس عند كاف لا استعاضته بقوليه الوضع والاين فانها

نسبيتان مع ان حركة عروضها لا يوجد حركتها الا بين فله جزء لو فيها لان انتقال الجسم من سند الى اخرى انما يقع

دفعة لا على التدريج والا لكان خلق بين آخر وهو محال واما الاضافات فحصل المستحدث العارض للشيء نتعلها

دون الماهية وقيل في حركة في المضاف لانها من المقولة التي تقع فيها في آن واما ان يفعل وينفعل فالامام وكثير

من المتاخرين منعوا اي الحركة فيهما لان التبرد مثلا يتوجه الى البرودة والتسخن الى السخونة فلو انتقل الشيء

من التبرد الى التسخن لم يتوجه الى الواحد في زمان واحد الى الضدين وهو محال واثبت بعضهم اي الحركة فيهما

بناء على البرهان الذي ذكره فاه من ان حركة الموضوع توجد حركة العارض دائما فان الشيء قد يتنقل من ان ينفعل

ويصنعهما اليها على التدريج مثل السواد فانه غاية التسود والقابلة لا يقبل فقد يكون بطيئا فيتدرج سيما

سيما الى ان يشتد بالعكس واجيب عن الاول بمنع ان حركة الموضوع توجد حركة العارض مطلقا وعن الثاني

بان الحركة ليست فيهما بل في الهيئة والصورة التي يحصل بها الفعل والانفعال وعن الثالث ان من سلف اما منهم التشريع

وهي كيفيته ليست يفعل ولا ينفعل واما الملكية فقيل ايضا ليس لها حركة لا الموضوع يوجد حركة العارض يدل على قبول

الحركة كل بعض المتاخرين انها ان جعلناه هيئة احاطة الجسم بغيره لينتقل بانتقاله كالتسلح والتقمص ففيه حركة

المحيط وان جعلناه عبارة عن نسبة الشيء الى الغير نسبة التملك فلا يكون فيه حركة لانها تقع دفعة قال ولابد

لكل حركة مسند اليه هذه اصول لا بد للتحقق اي الحركة فيها منه اي لا وهو المبدأ وما اليه اي الحركة والمنتهى

ما



وما فيه اي الحركة من الكم والكيف والاين والوضع وما له اي المتحرك وما به اي المحرك وهو الفاعل كالطبيعة والنفس والزمان

الذي تقع فيه اي الحركة اما واحدة او كثيرة والوحدة اما ان يكون شخصية او نوعية او جنسية اما وحدتها

الشخصية فبوحدة اصول ثلثة وهي موضوعها اي المتحرك وزمانه اي الحركة وما فيه اي الحركة من الاين والكم والكيف

والوضع اما وحدة الموضوع فلانه لو تعدد لزم قيام العرض الواحد بمحلين او اكثر وهو محال ولهذا لم يذكره

المصنف واما وحدة الزمان فلانه للمتحرك الواحد قد يتحرك في زمانين الى جهتين في مسافة واحدة ولا يتعدد

اي الحركة بتعدد الزمان والدليل العام هو انه لو وجدت حركة في زمان ثم وجدت حركة في زمان آخر هو لها كانتا

اي الحركتين او لا يحل الحقل متغايرتين لا ان اي الحركة في الزمان الاول فقد عدمت ولا يتعلق البقاء عليها فلو كانت

الموجودة في الزمان الثاني هي الموجودة في الزمان الاول لزم اعادة المعدوم بعينه وهو باطل واما وحدة

ما فيه اي الحركة فلانه يمكن ان يكون المتحرك الواحد يقطع مسافة بالحركة الاينية وفي ذلك بعينه يستحيل في كل الكيف

بعينه اي بحيث يكون ابتداءه هذه اي الكيف وانتهاءها معا فيكون هناك الموضوع والزمان واحد ولا يكون اي الحركة واحدة

والى هذه الوجه اشار بقوله وقد يتنقل ويتحول فيه يتنقل المتحرك من مكان الى آخر ويتحول هذا يراد بالاستحالة

اي الحركة في الكيفية ويمكن ان يراد به ما هو اعم من الكيفية لتكون افيد واعلم ان ذاتي ما ذكرنا من الامور لزم اتحاد المبدأ والمنتهى

اتصافا بالضرورة واما وحدة الحركة فغير معتبرة في وحدتها اي الحركة اي لا يشترط في وحدتها اي الحركة وحدة المتحرك ولو تعدد

لانا لو قدرنا محركا حركة حركة ما وقبل انقطاعها حركة محرك آخر كانت اي الحركة واحدة مع ان المحرك متعدد اعترض

عليه بان اثر المحرك الثاني اما ان يكون نفس اثر الاول او غيره والاول محال لامتناع استناد الاثر الواحد الى

موثرين مستقلين فتعين ان يكون اثر الموثر الثاني حركة اخرى غيرها اي الحركة الاولى ولا يكون اي الحركة واحدة واجيب

باختيار الشق الثاني ولا يلزم منه عدم الوحدة لانا نريد بوحدتها اي الحركة اتصالها واثر الاول متصل باثر الثاني فالاتحاد

متحقق قال ونوعيتها بنوعية ما منه الى آخره اقول لما فرغ من بيان ما يوجب تشخص الحركة شرع فيما يوجب وحدتها

النوعية وما يوجب اختلافها بالنوع ولما كان بالوحدة النوعية كثرتها بالعدد مع اتفاق افرادها بالحقيقة فاما

ما يوجب اختلافها بالنوع فهو اختلاف احد ثلثة مبدا اي الحركة ومنتهاها وما فيه اي فاذا اختلف احدها لا اهون

اختلفنا اي ح انضافا بالنوع اما اختلف في المبدأ والمنتهى فاي ح كالاستقامة وكالهبوط وهي اي كالانحطاط والصعود
وهي اي ح او سطح فان طبقة اي كرة الطاعة الثقيل وطالبة فوق خرة الهابطة فالعكس فيه تراستقامة كاستحالة
الجسم تارة من البياض الى السواد واخرى من السواد الى البياض وما اختلف فيها في المبدأ فقط فكاستحالة الجسم تارة
من البياض الى الصفرة والى السواد واخرى من الحمرة الى الصفرة الى السواد ويعلم من هذه مثال الاختلاف في المنتهى
فقط واما اختلف في ما فيه اي كيفية كانت او اينية فكاستحالة الجسم تارة من البياض الى الحمرة الى السواد واخرى
منه الى الفستقية الى الخضرة الى السواد وكوجود حركتين من مبدأ حقيقي الى منتهى حقيقي لكن احديهما بالاستقامة
والاخرى بالاستدارة هذه اسباب اختلافها اي ح بالنوع واما ما يوجب اتحادها بالنوع فهو اتحاد هذه الثلثة
كاستحالة جسمين من مبدأ الى منتهى متعينين في مسافة معينة فظهر مما ذكرناه ان المراد بالتنوع في قوله ويتنوعها
يتنوع ما فيه هو الاختلاف بالنوع كما هو المتعارف لا الاتحاد بالنوع كما سبق الى بعض الوهم وكيف يتوهم
هذا مع تمثيله بالصعود والهبوط المتضادين المختلفين بالنوع قال ولا عبرة بتنوع الزمان والمتحرك والموضوع
اقول اختلاف المحرك في غير جهة اختلاف فيه اي ح بالماهية اي لا يلزم من اختلاف في المحرك اختلاف في الماهية
اي ح فيها لجواز استناد المختلفات الى اثر واحد فجاز ان يستند الحركات المختلفة الى حركة واحدة بالنوع
ولا بغير اختلاف في الموضوع ايضا اي لا يلزم من اختلاف الموضوع اختلافها بالنوع لان اي ح من عوارض
الموضوع وجاز اشتراك المختلفات في عارض ولهذا فان البياض الذي في القطن والذي في الثلج مختلفان بالموضوع
مع انهما متفقان بالنوع وكذلك لا يلزم من اختلاف اي ح بالزمان اختلاف فيها بالنوع والماهية اما اولا فلان
الازمنة غير مختلفة بالماهية فاستحال ان تكون متعددة موجبا لاختلاف ما يقع فيها بالماهية ولو قدرت
ان الازمنة مختلفة اي مختلفة بالماهية الا انها من عوارض اي ح لكونها مقدارا لها واختلاف في العوارض
لا يوجب اختلاف في المعروض لجواز اشتراك العوارض المختلفة في معروض واحد ومن لفظ الكتاب ظاهر مما ذكرنا
قال وتضادها بتضاد ... اقول اختلف في ان ح ما بجنس واتحادها به بحسب اختلاف ما فيه اي ح
من الاين والكيف واتحاده فان اختلف اي ح اذا شارك الاخرى في جنس من كيف واين كانتا متحدتين

ما بجنس



بالجنس وان كانتا مختلفتين بالجنس فجميع انواع اي ح الكيف واحد بالجنس كالحركة من البياض الى السواد ومن البياض
الى السواد وجميع انواعها في الكم واحد بالجنس كالحركة في النمو واي ح في الذبول وعلى القياس واما النقلة والاستحالة والنمو
فمختلف بالجنس لان الاول واقعة في الاين والثاني في الكيف والثالث في الكم قال وتضادها ليس كتضاد المتحرك
الى آخره اقول اي ح ان اتحادها تحت جنس متعلق كالنقلة والاستحالة والنمو او تحت جنس واحد على التعدد من الاول
لا تضاد فيها لان التضاد انما يعرض في ... ولهذا في جميع النقلة والاستحالة والنمو اما على
الثاني فقد يعرض فيها التضاد كما في الصعود والهبوط اي ح في السواد الى البياض مع العكس لكونهما ...
منتهاها غاية للبعد اذا تقرر هذا فنقول تضاد اي ح ليس من حيث انها حركات والا لم يتحقق ... بعضها
بسبب آخر وقد عرفنا ان اي ح متعلق باحد ستة فتضادها بسبب تضاد بعضها مع بعض وليس تضادها اي ح تضاد المتحرك
لما سبق من جواز اشتراك المختلفات في امر واحد ولهذا قد يتصف الجسم بالثقل والخفة بالطبع مع اتحاد حركتهما
بالنوع وليس تضادها لتضاد زمانها اي ح كما سبق لتضاد لان الزمان من عوارض اي ح وجاز اشتراك
العوارض المختلفة في موضوع واحد بالنوع كالجسم الاسود والابيض وليس تضادها لتضاد ما فيه اي ح لان الصعود
ضد الهبوط مع ان مسافتهما قد يكون واحدة بعينها ان يكون تضادها لتضاد مبدأها ومنتهاها سواء كانا
المبدأ والمنتهى متضادين بالذات كالحركة من البياض الى السواد واي ح من السواد الى البياض اي متضادين
بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما متضادان لكن من حيث انهما نقطتان
فانها من مقولة الكمية حسا ومتضادان بل من حيث عرض لاحدهما المبدائية وللاخر المنتهائية فالتوجه الى هذا الطرف
يضاد التوجه الى ذلك الطرف قوله فان مبدأ ما ومنتهاها ... تعليل لتضاد الصعود والهبوط بان
تكون تضاد المبدأ والمنتهى ليس بالذات فان قيل لم لا يجوز ان يكون سبب التضاد هو الجهة في نفس الامر ان
قلنا لان ذلك قد علم اي ح والكلام في تضاد اي ح الوضعية قال وانقسامها بانقسام الزمان الى آخره
اقول اي ح منقسم بانقسام اصول ثلثة احدها انقسامها بانقسام الزمان ضرورة ان اي ح الواقعة في نصف الزمان
نصف اي ح الواقعة في كله وثانيها انقسامها بانقسام المسافة وهذه انما يكون للحركة الاينية لان اي ح الى نصف المسافة

نصفها اي كره فكلها وبالجملة انقسامها بحسب انقسام المتحرك لان كل حركة فهي عرض حال في الجسم المنقسم وكالحال في المنقسم منقسم
ولا يتصل الحركة من قوة قائمة بالجسم منقسمة لتكلف اي لكن لان الجسم لو تحرك لذاته لامتنع ان يسكن الا بعد ان ينتفي بالذات
ينتفي الذات وبطلان التالي ظاهر وللقائل ان يعترض عليه بالطبيعة فانها تحرك لذاتها مع انه لا يلزم من حصولها
دوام الحركة فان اجيب بان الطبيعة انما تحرك بشرط زوال حالة ملائمة كما يحرك حجر الى الحيز الطبيعي حتى يكون
التحرك معدوما بزوال اي بعد الملائمة قلنا للقائل ان يقول اذا جوزتم هذا فلم لا يجوز ان يكون ذات الجسم انما تحرك
بشرط زوال حالة ملائمة لكن للقوة والحركة ان كانت مستفادة من سبب خارجي سميناها قسرية وان
لم يكن مستفادة منه فاما ان يكون لتلك القوة شعور بما يصدر عنها من الافعال او لا يكون فان كان لها شعور فان
كان الاول سميناها اي الحركة ارادية وان كان الثاني سميناها اي الحركة طبيعية وكل واحد من هذه اي كل من الثلث
الارادية والطبيعية والقسرية منها التي تقطع مسافة اطول من مسافة حركة اخرى في مثل زمانها او في اقصر من زمانها
او التي تقطع مثل مسافة حركة اخرى في زمان اقصر من زمانها والبطيئة بخلاف ذلك قال والبطء ليس لتخلل السكنات الآخره
اقول ذهب القائلون بالجزء الى ان البطء انما هو لتخلل السكنات فاذا خلصت عن السكنات
كانت في غاية السرعة واذا تخللها سكنات كانت بطيئة ويختلف البطء بحسب زيادة السكنات وقلتها
وهذا باطل من وجهين لعدم الوجه الاول اي لانه لو كان لتخلل السكنات لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات
الفرس الذي يعدو من اول النهار الى آخره الى حركاته مثل نسبة زيادة
زيادة الفلك الاعظم على حركات الفرس اليها لانه في مقابلة كل خطوة من الفرس حركة من الفلك
حركة الفلك الاعظم ازيد من حركات الفرس بالف الف مرة فيجب ان يكون السكنات المتخللة في حركات الفرس
ازيد من حركاتها بالف الف مرة ولو كان كذلك لما احسسنا الحركة القليلة المعدودة في خلال تلك السكنات
الكثيرة لكن الامر بالعكس الوجه الثاني انا اذا غرزنا خشبة في سطح الافق فلا شك انه اذا ارتفعت الشمس
من المشرق وقع لتلك الخشبة ظل في غاية الطول ثم لا يزال ينقص الظل الى غاية ارتفاع الشمس ولا شك
ان حركة الظل في هذا الانتقاص ابطأ من حركة الشمس في ارتفاعها والا لكان مدار حركة الظل مدار حركة الشمس

او



او اكثر وحينئذ لا يخلو من ان يكون سبب الانتقاص تخلل سكنات بين حركات الظل او غيره والاول باطل لانه لو كان
ان يتحرك الشمس ويسكن الظل ولا ينقص منه شي كان في حال قطعها الجزء الثاني الى ان تتم ارتفاع الشمس
ولم ينقص من الظل شي وهو فاسد فبذلك ظهر حقية الثاني وهو المطلوب وللمانع ان يمنع هذه الملازمة ولما ابطل
كون البطء لتخلل السكنات بين ما هو سبب البطء وموجبه فقال موجب البطء في اي كل الطبيعية ممانعة المخروق
من ماء او هواء وفي اي كل القسرية ممانعة الطبيعة والمخروق معا وفي اي كل الارادية ممانعتهما اي ممانعة الطبيعة
والمخروق وللطبيعة ذلك عند للعقل لم يحتج الى الحجة قال والسكون انه لا بد ان يتخلل الآخره اقول ذهب ارسطو
ومن تابعه الى انه يجب ان يكون بين كل حركتين مستقيمتين كالحركة الصاعدة والهابطة سكون واستدلوا عليه
موقوفا على مقدمات احدها ان وصول المتحرك الى طرف المسافة آني الوجه الثانية انه يجب وجود الميل عند
الوصول والثالث ان الميل للقاسر آني اما الاول فلان الوصول هو انطباق طرف المتحرك على طرف المسافة
والانطباق حقيقي كما يجيء فيكون انطباقها في آن واما الثانية فلان الميل انما يدافع الجسم الى الحد الذي يتوجه
اليه فهو اذن علة الوصول وعلة الشيء لا بد ان يكون موجودة عند الوجود واما الثالث فلانا نتوهم وجود الميل
عند حصول الجسم في الحد الذي هو مطلوبه وقد تقرر انما حصول الجسم في آن فالميل اذن موجود في آن الوصول
فكان آنيا واذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان المتحرك اذا وصل الى حد معين ثم ان كان ذا ميل في ذلك الآن ثم
اخذ يتحرك عن ذلك الحد الى الرجوع لا بد وان يكون حركته بميل آخر متوقع رجوعه عنه وحدوث هذا الميل اما ان يكون
يكون في آن وصوله الآن فهذا يجب ان يكون هنا ساكنا لان وجود الميل الاول وكان لزم اجتماع ميلين في الآن الواحد الى
جهتين مختلفتين وهو محال لاقتضائه التوجه الى التي هو الرجوع عنه واما ان يكون الآن الذي في زمان اولا
والثاني محال والا لزم تتالي الآنات المستلزم للجزء الذي لا يتجزى فتعين الاول وهو ان يكون بينهما زمان وهو
في خلال ذلك الزمان يكون ساكنا لانه لا يتحرك الى الحد والا لم يكن واصلا ولا عنه والا لكان قبل رجوعه
راجعا واجيب عن هذه الحجة بوجوه اصحها انا لا نسلم امتناع اجتماع المثلين الى جهتين في آن واحد وقد
مر تقرير ذلك في مباحث التعلق والثاني لا نسلم امتناع تتالي الآنات واستلزام الجزء الذي لا يتجزى كما في

قوله قال الفصل الرابع في خواص الاضافة الاخرى اقول لفظ المضاف يقال بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة وهو
المضاف الحقيقي الذي هو المقولة وعلى الماهية التي عرضت لها الاضافة وهو خارج عن عرضها وعلى المجموع اي الحاصل
من الاضافة وموضوعها وهو المضاف المشهوري وللمضاف خواص احدها كون كل المضافين بالفعل او بالقوة لزوم
الوجود ذهنا وخارجا على معنى انه يستحيل تقدم احدهما على الآخر بل يجب وجودهما معا فان قلت ان المتقدم
الزماني يضايف المتأخر الزماني ثم ان المتقدم لم يوجد بالاعتبار المذكور كان متقدما عن المتأخر قلت المضايف
التقدم والتأخر انما يوجدان في الذهن لا في الخارج وهما حاصلان في الذهن معا الثاني انه يجب الانعكاس ومعنى
الانعكاس ان نحكم باضافة احد المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف اليه كما يحكم باضافة الآخر اليه فكما يقال الاب
اب للابن يقال الابن ابن للاب اما اذا وجد المضاف مجردا عن المضاف اليه لم يجب الانعكاس فانه اضافته للاب
للمضاف لا ينعكس اذ لا يقال الانسان انسان للاب الثالث ان الاضافة اذا كانت في احد الطرفين محصلة اي مخصصة
كانت في الطرف الآخر ايضا كذلك وان كانت في احد الطرفين مطلقة غير معينة كانت في الطرف الآخر ايضا كذلك
كاضافة النصف والضعف فان النصف اذا اخذ نصفا معينا كان مقابله اعني الضعف معينا ايضا واذا اخذ مطلقا
كان الضعف ايضا مطلقا اما تحصيل موضوع احد المضافين فلا يستلزم تحصيل موضوع الاضافة الاخرى لامكان
اضافة الموضوع الواحد الى موضوعات لا تتناهى فان الرأسية اضافة لعضو ما بالقياس الى الآخر الكل ليس اذا
حصلنا ذلك العضو كهذا الرأس لا يلزم منه تعين الشخص الذي له ذلك الرأس وكذا تعين موضوع الابوة
كزيد مثلا لا يستلزم تعين ذلك الموضوع للبنوة قال ومنها ما يتوافق في الطرفين الى آخره اقول هاهنا
ابحاث الاول المضاف ان الاضافة اما ان تكون متفقة في الطرفين كالتماثل والاخوة فان كل واحد من المتماثلين متفقان
في حقيقة التماثل وكل واحد من الاخوين متفق مع الآخر في الاخوة واما ان تكون مختلفة في الطرفين اما اختلافا محدودا
كالضعف والنصف او غير محدود كالزائد والناقص الثاني ان اتصاف المضاف بالاضافة المحضة اما ان يحتاج الى صفة
حقيقية قائمة بذاته او لا يحتاج اما الاول فاما ان يحتاج المضافان الى شيء معا كالعاشق والمعشوق فان اتصاف العاشق
بالعشق يوجب صفة ادراكية في العاشق هي مبدأ الاضافة واتصاف المعشوق لا يوجب صفة فان ذلك لا يجعله معشوقا
واما



واما ان يحتاج احد المضافين الى شيء فقط كالعالم والمعلوم لان العالم لا ينضاف الى المعلوم الا بحصول صفة حقيقية فيه وهي العلم
ولا كذلك المعلوم واما الثاني وهو ان لا يحتاج الاتصاف بالاضافة الى صفة حقيقية في كل منهما بل الى نسبة فقط
كاليمين والشمال فانه ليس في كل واحد منهما صفة لاجلها صار مضافا الى الآخر الثالث ان الاضافة توجد في سائر المقولات
حتى في نفسها الرابع ان الاضافة قد تكون اشخاصا وقد تكون انواعا وقد تكون اجناسا تبعا لموضوعاتها
فان كان موضوعها امرا متشخصا كانت الاضافة ايضا كذلك كالاضافة العارضة لشخص من اشخاص الفوقية كفوقية هذا الشيء
وان كان موضوعها نوعا كالاضافة العارضة للكيفيات المحسوسة او لنوع منها كان الاضافة ايضا نوعا وان كان موضوعها
جنسا كالاضافة العارضة لمطلق الكيف مثلا كانت الاضافة ايضا كذلك الخامس ان تضاد المضافين تابع لتضاد
موضوعيهما فان كان موضوعا المضافين متضادين كانت الاضافتان ايضا متضادتين كالاحر والابرد والا فلا
كالعظيم والصغير فان العظم والصغر عارضان للكم ولا تضاد في افراد الكم لان كل عدد انما يتقوم بالاقل اي متقوم به
وكل واحد من المقادير اما قابل او مقبول له وانه لا يوجد مقدار في غاية البعد عن الآخر فلم يتحقق التضاد قال
في وجوه التقدم على الشيء الى آخره اقول التقدم لما كان نوعا من المضاف كان متفرعا عليه وهو منحصر في الاقسام الخمسة المذكورة
في المتن بالاستقراء وقيل تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض قسم سادس لا يصح ان يكون بالزمان والا لزم ان يكون للزمان
زمان آخر واستلزم تسلسل الازمان وهو محال واجيب بانه مندرج تحت التقدم الذاتي لان المراد من كون الشيء قبل آخر بحيث
لا يجامع القبل البعد وهذه اعم من ان يكونا زمانيين او غيرهما واعلم ان التقدم بالطبع كون المتأخر محتاجا في وجوده
بدون المتقدم من غير عكس كتقدم الجزء على الكل وفضل كون المتقدم محتاجا اليه المتأخر غير مؤثر فيه وكذا
واعلم انه لو قيل بدل التقدم بالمكان التقدم بالترتيب لكان اوجه ليشمل تقدم الجنس على النوع وتقدم النوع على الجنس
لان تقدم الشيء على الآخر بالترتيب هو كونه اقرب من مبدأ معين بالوضع وذلك قد يكون مكانيا كتقدم الامام على المأموم اذا ابتدئ
من الامام وقد يكون طبعيا كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدئ من الجنس او بالعكس اذا ابتدئ من النوع فانه لا يوجد
النوع او لم تحلل الى الفردانية فان قلت تقدم الجنس داخل في التقدم بالطبع قلت اعتبار تقدمه بالطبع غير اعتبار تقدمه
بالرتبة الباب الثالث في الجواهر الى آخره اقول المقام اجمع على نفي ما تكلمنا في الهيولى والصورة

والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر لا يخلو اما ان يكون محلا او لا والاول الهيولى والثاني لا يخلو من ان يكون حالا
في المحل او لا والاول الصورة والثاني لا يخلو من ان يكون مركبا من الحال والمحل اعني الهيولى والصورة او لا والاول الجسم
والثاني المفارق وهو لا يخلو اما ان يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف او لا والاول النفس كما فسّره ان
يتعلق بالانسان والملكة ان يتعلق بالفلك والثاني العقل ولقائل ان يعترض على هذا التقسيم ويقال ان الجسم والنفس
الا طبع لنا حاليه في شيء والجسم محل للاعراض والنفس للصور الجوهرية لان شيئا منها ليس بهيولى ويمكن ان يجاب
بان المدعى ان الجوهر المحل اذا كان محلا للجوهر فهو الهيولى وحينئذ يرد النقض المذكور اذ الجسم قطعا محل
النفس وليس الصورة اذا كانت فيها حالا للجوهر ولستا بجوهر منها واما الجوهر ما ينسب اليه تحمل الصورة ويمكن
بيان الحصر بوجه آخر وهو ان الجوهر اما متحيز او لا والاول الجسم والثاني اما جزء منه او لا والاول الهيولى ان كان محله
والصورة ان كان حالا والثاني النفس ان يتعلق بالجسم والعقل ان لم يتعلق به واما على مذهب المتكلمين فان الجوهر
منحصر في المتحيز لانه ان لم يقبل القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم وانكروا وجود جواهر غير متحيزة لما مر
في الامور العامة ويسمى الجوهر الفرد عبارات لشهرتها انه المتحيز الذي لا يقبل القسمة اصلا فما يتجه خروج البارى تعالى
والعرض وما يأتي الجسم قال ومباحث الباب تنحصر في ثلاثة فصول ولم يوجد سوى فصلين احدهما في الماديات ولولا
والثاني في المفارقات قال الاول في الجسم عرفه جمهور المتأخرين انه الجوهر القابل الى آخره اقول المتأخرون عرّفوا الجسم الطبيعي
بانه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والزاوية القائمة هي الكائنة من قيام خط مستقيم
على خط مستقيم بحيث لا يميل الى احدى الجهتين هكذا فان مال الى احدى الجهتين كانت احداهما
حادة والاخرى منفرجة هكذا والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه كيف اتفق ثم يفرض
بعد آخر مقاطع للاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على قائمة ايضا وانما قيد الابعاد الثلاثة بالمتقاطعة
على الزوايا القائمة ليكون قابلية الجوهر هذا التعريف خاصة بالجسم فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد ثلاثة لكن على
زوايا غير قائمة واما التقاطع على الزوايا القوائم فمختص بالجسم وقد يظن من ظاهر عبارة المصنف ان القيد المذكور
لاخراج السطح عن هذا التعريف وهو خطأ فان السطح عرض فبالجوهر خرج عن التعريف ولا يحتاج الى قيد آخر
وقد



ولنا بل ان نقول ما يعد الجوهر في التعريف خاصة لمطلق الجسم لا الجسم الطبيعي فان التعليمي ايضا يشاركه فيه وانما كان
كل واحد منهما مباينا للآخر بكون الطبيعي داخلا تحت الجوهر وكون التعليمي داخلا تحت الكم المتصل قال واعترض عليه
الى آخره اقول اعترض بعضهم على هذا التعريف وقال انه ليس حدا للجسم لان كون الجوهر جنسا له غير معلوم
لجواز ان يكون الماهيات التي يصدق عليها رسم الجوهر مختلفة في الحقيقة ويشترك في هذا اللازم الخارجي وعلى تقدير تسليم
جنسية الجوهر ان القابل للابعاد لا يصلح ان يكون فصلا للجسم لانه اما عرض او جوهر فان كان عرضا لم يمكن ان يكون
جزءا للجوهر ولكن لم يتقوم الجوهر بالعرض وان كان جوهرا كان الجنس اعني الجوهر داخلا في طبيعته وحينئذ يكون
مشاركا لسائر انواع الجوهر ويمتاز عنها بفصل آخر والكلام في ذلك الفصل كالكلام فيه فيلزم التسلسل
وهذا الدليل ان الجوهر ليس جنسا لما تحته وتقريره ان الجوهر لو كان جنسا لكان امتيازا للانواع الداخلة تحته
بفصول وتلك الفصول يمتنع ان يكون اعراضا لانه يلزم تقوم الجوهر بالعرض واذا كانت جواهر دخل الجنس
في طبيعتها فيفتقر الفصل الى فصل آخر الى غير النهاية وهو محال ولقائل ان يقول لا يلزم من كون الفصول
جواهر اندراجها تحت الجوهر اندراج النوع تحت الجنس بل جاز ان يكون الجوهر عرضا عاما للفصول وجنسا للانواع
قال وقد يقال للجسم انه الطويل العريض العميق اقول المعتزلة عرّفوا الجسم بانه الطويل العريض العميق وذلك
لما سبق من معاني الطول والعرض والعمق واعترض على هذا التعريف اولا بانه يدخل فيه الجسم التعليمي وثانيا
بان الامتدادات الثلاثة بالفعل لا يجب ان تكون مقومة للجسم لانا لو اخذنا قطعة من الشمع وجعلنا طولها شبرا
وعرضها اصبعين وعمقها اصبعا فاذا جعلناها على غير ذلك الشكل كالمدور وغيره تزول هذه الامتدادات
مع ان حقيقة تلك الشمعة لم تتغير فعلمت ان هذه غير مقومة للجسم فان قيل من عرف الجسم بهذا التعريف انما اراد به ما يصدق عليه
لا الكلي وحينئذ لا يرد ما ذكرتم قلنا يلزم انه لا يصح الا ما قبل اللازم ولما كانت هذه الاوضاع متغايرة لما تقدم لم يجز
ان يرسم بها الجسم ولقائل ان يقول المراد من قولهم الجسم هو الطويل العريض العميق ان الجسم ما يمكن ان يفرض فيه هذه الامتدادات
لا ما صدق فيه الامتدادات بالفعل وحينئذ لا يرد ما ذكرتم ثم يكون التعبير عن هذا المفهوم بهذه العبارة نوع تسامح
وقد قال بعض اصحابنا ان الجسم هو المركب من جزئين او اكثر وزيف المصنف هذه التعريفات كلها بانها لا تعرف الحقيقة

بالمعنى الاخص لان حقيقة الجسم اظهر من ذلك لان كل عاقل يعلم الجسم ويتصور الحقيقة مع انه قد لا يخطر بباله الزوايا القائمة ولا الامتداد ان الثلاثة بالفعل او بالقوة او الجزء الذي لا يتجزى فانها امور لا يتصورها الا الافراد من الناس ولهذا ذهب الامام الى ان الجسم اعني الحقيقة غير محتاج الى تعريف ولقائل ان يقول لا نسلم ان حقيقة الجسم متصورة بالكنه قبل تصور هذه الرسوم قال الثاني في اجزائه الى آخره اقول لما فرغ من تعريف الجسم شرع في تحقيق اجزائه الخارجية واعلم ان الجسم اما مركب واما بسيط والمراد بالبسيط هنا ما لا يكون مركبا من اجزاء مختلفة الطبائع كالعناصر والافلاك والطبيعة هي المبدأ الاول لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدأ الفاعلية وبالاول القريبة وبه خرج النفس الناطقة فانها مبدأ التغذية والتنمية لكنها مبدأ غير قابل بعيد وقوله لحركة ما هو فيه وسكونه احتراز عن المبادي القريبة للصناعية فانها ليست في الجسم المتحرك وقوله بالذات لا بالعرض احتراز عن الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة والطبيعة بهذا المعنى لم ترد هنا لكن والخلاص اذا تقرر ذلك فنقول اما الجسم المركب فلا نزاع في انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل متناهية كبدن الانسان واما الجسم البسيط فاختلفوا في تركيبه من اجزاء وضبط الاقوال فيه ان يقال لا شك في انه قابل للانقسام وما يعبر به مما ان الممكنة اما ان يكون حاصلا بالفعل اولا وعلى كلا التقديرين اما ان يكون متناهية او غير متناهية فيحصل من هذا التقسيم اربعة اقسام الاول ان يكون مؤلفا من اجزاء متناهية بالفعل وكل واحد من تلك الاجزاء لا يقبل القسمة لا كسرا ولا قطعا لصغره ولا كسرا لصلابته ولا وهما للعجز عن تميز احد طرفيه عن الآخر ولا فرضا لانه يلزم منه محالات وهذا مذهب المتكلمين ومنهم من جعل الاجزاء لا يقبل الانقسام الفكي ويقبل الانقسام الوهمي والفرضي الثاني ان الاجزاء حاصلة بالفعل لكنها غير متناهية وهو مذهب النظام والثالث انها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء فانهم قالوا ان الاجسام لا تركيب فيها بالفعل وانها متصلة في انفسها كما هي عند الحس لكنها قابلة لانقسامات غير متناهية الرابع ان الاجزاء بالقوة ومتناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني واليه اشار بقوله وقيل قابل لا انقسامات متناهية قال جمهور المتكلمين الى آخره اقول تحقيق ما ذهب اليه المتكلمون متوقف على اثبات امرين الاول ان من اجزاء الجسم

لتناهية

المبدأ بحثو

ان الجسم حاصل بالفعل الثاني انها لا تنقسم اصلا اما الاول فاحتجوا عليه بوجوه الاول ان كل جسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة فليس بمتصل واحد فيكون مركبا من اجزاء اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان القابل للانقسام لو كان واحدا لكانت الوحدة قائمة به وعارضة له لاستحالة ان يكون نفس الجسم او جزءا منه وكل لو لم ارتفاع الذات عند ارتفاع الوحدة بالانقسام وكان ذلك اعداما لا انقساما واذا كانت الوحدة قائمة بالجسم كانت قابلة للانقسام لان القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام وهو محال وفيه نظر لان انقسام الموضوع اما يلزم ان لو كان قيامها بالجسم على نعت التسريان وانما الانقسام عند الحكماء اعدام للحجة الثاني ان الجسم لو كان قابلا للانقسام لكان مركبا من الاجزاء بالفعل وحقية المقدم ظاهرة فالتالي مثله بيان الملازمة ان كل جزء مفروض في الجسم فهو موصوف بخاصية غير خاصية الجزء الآخر لان منتصف النصف موصوف بالتنصيف ومنتصف الثلث يوصف بالتثليث ومنقطع الثلث بالتثليث وسلم جانب شيء من هذه الخواص لا يمكن ان يوجد الا لتلك الاجزاء المعينة فيلزم حصول الاجزاء بالفعل ضرورة ان اختلاف الخواص واللوازم يوجب اختلاف تلك الاجزاء وتعددها بالفعل فان قلت لم لا يجوز ان يكون تلك الخواص احوالا موهومة مفروضة وح لا يلزم وجود الاجزاء الا بالفرض والوهم قلت اختصاص كل منها بحيز معين وعلم اختلافها لا آخر يدل على انها ثابتة بحسب الفرض الوجه الثالث ان كون الجسم واحدا ينافي كونه قابلا للانقسام واما انه ينافيه فلان قاسم الاول اما شأن المنافاة فهو انا اذا قسمنا جسما حصل جسمان فلا يخلو اما ان يكون هوية كل واحد من هذين الجسمين المنفصلين كانت حاصلة قبل تلك القسمة او لا فان كانت حاصلة فقد حصل المطلوب وهو تركب الجسم من اجزاء لانا نعلم بالضرورة ان هوية كل واحد منهما مغايرة لهوية الآخر فلا يكون ذلك الجسم قبل الانقسام جسما واحدا بل جسمين وهكذا الكلام في كل واحد من ذينك الجسمين وان لم يكن هوية كل واحد منهما حاصلا قبل القسمة فقد بطل ذلك الجسم الواحد الذي كان موجودا قبل القسمة وحدث جسمان آخران وهذا محال ولانه لو اذا وقعت بعوضة في البحر المحيط وسقط براسها ابرتها سطح البحر ان يقال انها اعدمت البحر الذي كان وجدت بحرا آخر وفساده ظاهر بالضرورة والمانع ان يمنع فساده بالضرورة فان الحكيم يدعي ان هذا البحر الآخر يغاير الاول وجه الاستبعاد لا يكفي



اجكال امكان

الحكم وللزوم وبعض بصره في الجرم الشاسع في الاسماء ولذلك من لم يلفت في جزء

ثم ما بطل ان قوله فثبت ان كل جسم ليس بواحد منفصل فهو منقسم الى الدليل الثاني قال ولو كانت اجزاء الجسم غير متناهية اقول
لما فرغ من ابطال وجود الاجزاء بالفعل شرع في ابطال ان هذه الاجزاء لا تقبل الانقسام وتقريره ان
كل جزء من الاجزاء لو كان قابلا للانقسام لزم تركب الجسم من اجزاء غير متناهية والثاني باطل اما الشرطية فظاهرة لانه
حينئذ يكون للاجزاء اجزاء الى غير النهاية واما بطلان التالي فمن وجهين الاول لو كان الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية لزم المحال
واللازم المحال فهو محال بيان الملازمة ان كل حد منه سواء كان متناهيا او غير متناه فان الواحد منه موجود بالضرورة
فاذا اخذنا الآحاد متناهية كمائة اجزاء او الف وضممنا بعضها الى بعض يحصل حجم في كل جهة من الطول والعرض
والعمق فيحصل الجسم من مجموع هذه الاجزاء المتناهية لكون المؤلف منه عرضا منقسما طولا وعرضا وعمقا لان التأليف
مقيدا بالمقدار وبطلانه ظاهر اذا حصل من هذه الاجزاء جسم متناهي الاجزاء كانت نسبة حجمه الى حجم سائر الاجسام
وهو ما تكون اجزاؤه غير متناهية نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار لكون حجم كل منهما متناهيا لكن ازدياد
حجم الجسم انما يكون بحسب ازدياد ما فيه من الاجزاء ونظيرها اي كلما ازداد الاجزاء ازداد الحجم فلزم حينئذ ان يكون
نسبة الاجزاء الى الاجزاء كنسبة الحجم الى الحجم ولو كان نسبة الحجم الى الحجم نسبة المتناهي الى المتناهي فلو وجد جسم مركبا
من اجزاء غير متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى غير المتناهي كنسبة المتناهي الى المتناهي هذا خلف محال واما قوله
الجسم المتناهي المقدار نحو قوله فلو كان جسم متناهي المقدار فنبه على ان الجسم لا بد ان يكون متناهيا بحسب المقدار فاذا ثبت
اجزاء غير متناهية والفائدة في ذكر ما فيه اجزاء الا انه سواء في حصول الجسم فانه دونها خلاف فان المتكلمين يخالفون فيها
قوله ولكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف فتقدمه يستلزم استثناء نقيض تالي المتصل الذي تقدم ثم
قوله اخذنا ما فيه اجزاء وما لنهاية له يكون نسبة حجمه الى آخره دليل على حقيقة نقيض التالي وصورته
القياس هكذا اذا حصل جسم متناهي الاجزاء كان نسبة حجمه الى حجم ما لا يتناهى اجزاؤه نسبة المتناهي الى المتناهي لكن
التالي باطل بالضرورة لما تقرر من ان ازدياد الحجم ازدياد التأليف والنظر فيعلم ان هذه المقدمة مما تستلزم نقيض
التالي وتدل عليه وليست به الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ان الجسم
لو كان مركبا من الاجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة والتالي باطل بالحس بيان الشرطية ان المتحرك لا يتمكن من قطع
المسافة

المسافة الا بعد قطع نصفها ولا يتمكن من قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها ولو كانت اجزاء المسافة غير متناهية لامتنع قطع
تلك المسافة لانه يلزم منه تناهي ما لا يتناهى لكن قطعها في زمن غير متناه محال قال والنقطة موجودة بالاتفاق ولا تقبل
القسمة اقول هذا دليل آخر على وجود الجوهر الفرد وهو مبني على مقدمتين احدهما ان النقطة موجودة واستدل
عليها المصنف بالاجماع فان اراد به اجماع المتكلمين والحكماء جميعا فممنوع لان اكثر المتكلمين انكروا وجود النقطة الخارجية
وان اراد اجماع الحكماء فلا كلام لكنه لا يقوم حجة على المتكلمين والاولى ان يقال انها طرف الخط الموجود وطرف الموجود
موجود الثانية ان النقطة لا تقبل القسمة اصلا لانها طرف الخط فلو انقسمت لكان الجزء الآخر منها طرفا
لا هي اذا تقرر ذلك فنقول لما كانت النقطة موجودة غير منقسمة لزم القول بالجزء الذي لا يتجزى وذلك لانها اما
جوهر او عرض فان كان جوهرا فهو الجزء الذي لا يتجزى وان كان عرضا فمحلها لا يخلو من ان يكون منقسما او لا والاول محال
والا لانقسمت النقطة بانقسام محلها لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال وهو محال فتعين الثاني وهو ان لا ينقسم المحل
اصلا وهو الجوهر الفرد قال والآن فاصل كذا الحاضر الى آخره اقول هذا دليل آخر على وجود الجزء الذي لا يتجزى وتقريره
لو كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة اصلا لزم وجود الجوهر الفرد والمقدم حق فالتالي مثله بيان الحقيقة فهو انها لو انقسمت
لكان بعض اجزائها قبل البعض فلا يكون كلها حاضرا وقد فرض كذلك هذا خلف واما بيان الملازمة فهو ان الحركة
لا بد لها من مسافة وما يقع فيه اي الحركة من المسافة يلزم ان يكون غير منقسم والا لكانت الحركة الى نصفها قبل الحركة الى كلها
فتنقسم الحركة التي فرضناها غير منقسمة وهو محال فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة وهو المطلوب لا يقال هذا الدليل
انما يتمشى على تقدير ان يكون الحاضر موجودا وهو ممنوع فان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لانا
نقول ما ذكرتم يوجب نفي الحركة وذلك لانه لو لم يوجد الحاضر لما كان منها ماض ولا مستقبل اذ الماضي
هو الذي كان حاضرا ثم عدم والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره واذا كان كذلك يلزم ان لا يكون للحركة وجود
اصلا وهو محال او نقول الماضي والمستقبل معدومان فلو لم يوجد الحاضر ايضا يلزم ما ذكرنا واعلم
ان مراد المصنف هو المطلوب الاول وهو ان لا يقال لو سلم ان الحركة الحاضرة فلو كانت منقسمة لكان بعض اجزائها
قبل البعض ولا يلزم من ذلك حصول الانقسام بالفعل ومدعاكم ان يكون قابلا للانقسام ولا يقع القسمة بالفعل

قال حجة الحكماء على نفي الجوهر الفرد الى آخره اقول لما فرغ من ادلة المتكلمين على ثبوت الجوهر الفرد شرع في ادلة

الحكماء على نفيه وذكر منها ستة اوجه الاول الجوهر الفرد متحيز وكل متحيز يتميز منه شيء عن شيء وقد يلزم عند ... وكل

ما كان كذلك يلزم تعدد جوانبه بتعدد الجهات وانه اذا وقع الضوء على احد وجهي متحيز صار ذلك الوجه

مضيئا دون الوجه الآخر والمضيء مغاير للمظلم فيلزم الانقسام فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان احد طرفيه مغاير

للطرف الآخر وعلى ان احد وجهيه مغاير للوجه الآخر وتغاير الجهات والاطراف لا يوجب انقسام الجوهر اجيب

ان تغاير طرفي الجزء ووجهيه يوجب انقسامه لان الوجهين والطرفين لا يخلوان من ان يكونا جوهرين حالين فيه او عرضين

قائمين وايا ما كان يلزم انقسام الجزء اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه يلزم ان يكون محل احدهما غير محل الآخر

لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين واذا ثبت هذا يلزم الانقسام الوجه الثاني انا اذا وضعنا خطا مركبا من اجزاء

شفع كاربعة اجزاء مثلا ووضعنا فوق طرفيه لا على جزء او يحيط فوق الاخير جزءا هكذا ه ه ه ه ه ه

وفرضنا ان هذين الجزئين تحركا على السواء ابتداء ما الى ان انتهيا معا فلا بد ان يتحاذيا وان يتجاوز كل منهما بلا ...

وضع التحاذي لا بد ان يكون وضع التقاء الجزئين وسط الثاني والثالث فيحاذي كل منهما نصفا وحين كان كذلك كان قسمة الجزئين

لازمة ولا يلزم من ان يمنع حركة الجوهر الفرد قال الثالث كلما قطع السريع الى آخره اقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على

نفي الجزء الذي لا يتجزى وتقريره انا اذا فرضنا جسمين في مسافة احدهما سريع والآخر بطيء فلا شك انه اذا قطع

السريع جزءا لا يتجزى من تلك المسافة قطع البطيء اقل منه اذ لو قطع البطيء اكثر من جزء او جزءا كان البطيء اسرع

او مساويا للسريع في السرعة والبطء وهو محال فيلزم ان يقطع البطيء اقل من الجزء فيلزم انقسام فان قيل لم

لا يجوز ان يساوق البطيء السريع في جزء اي يقطعانه معا ويقف البطيء في جزء آخر دون السريع وحينئذ

لا يلزم الانقسام ولا مساواتهما في ... فيكون تخلل السكنات في البطيء دون السريع فالجواب ان ذلك يستلزم كون

البطء لتخلل السكنات وقد بان فساده والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله وكلما لزم ان يساوقه الى آخره

وقيل في معنى قوله وكلما لزم ان يساوقه اي لو قطع البطيء مثله لزم ان يساوق السريع في جزء ويتوقف لقطع ...

البطيء ليكون البطء لتخلل السكنات وقد تقرر فساده وفيه نظر لان حكمه يوجب الا ان يكون السريع تخلل السكنات

---

لا البطء ولئن لغط الكاتب يأبى ذلك التفسير قال الرابع الجسم الذي الى آخره اقول تقرير هذا الدليل ان يقال

لو وجد الجوهر الفرد لزم خلاف المعقول وهو الانقسام على تقدير عدم الانقسام بيانه اذا فرضنا جسما مركبا من اجزاء

وتركيبه اجزاء مثلا وكان ظلا ... الجسم في وقت ... مثلية يكون ... من الظل ظل نصف لان ... مثل

من الظل هو نصف الظل ونصف الظل ظل المنصف فيكون لذلك الجسم نصف ولا يتحقق نصف الا اذا انقسم الجزء

المتوسط الى نصفين فان قيل لا نسلم ان كل جسم قابل للتنصيف قلنا قد تبين او قلنا ... ان كل خط

يقبل التنصيف وهو يقتضي صحة تنصيف الجسم ... في طول الجسم واعلم ان ... وقد ... الى آخره ...

ان يستدل به على نفي الجوهر الفرد فيجب قطع الدليل ... قال الخامس اذا فرضنا خطا من ثلثة اجزاء الى آخره

اقول تقرير هذا الدليل ان يقال لو كان القول بالجزء حقا لامكن ان نفرض خطا مركبا من ثلثة اجزاء ووضع فوق طرفيه كل

جزء هكذا ه ه ه بحيث يتحرك الخطان الى ان يلتقي الجزآن الفوقانيان الا ان ... محال والاكثر ...

فظاهر واما استحالة الثاني فلانه يستلزم انقسام الجزء لانه اذا تحرك الخطان الى ان ... الجزء الى ...

الجزء الفوقاني من ان يستقل الى ما فوق الثاني او الى ما فوق الثالث والاول محال لان الجزء الثاني يتحرك حينئذ

حيز الجزء الاول وذلك يستلزم عدم تحرك الجزء الفوقاني وهو خلاف المفروض والثاني ايضا محال لانه يستقل

الى ما فوق الثالث حين يكون الجزء الفوقاني قد قطع جزئين في زمان قطع ما تحته جزءا واحدا فيلزم انقسام الزمان

لان زمان قطع الجزء الاكثر من زمان قطع جزء واحد فانقسام الى ... لانه ما وقع ... احد نصفي ذلك الزمان

يكون متحركا الى ما وقع في النصف الآخر ... واذا انقسم الحركة لزم انقسام كل واحد من اجزاء المسافة والمتحرك

اليه لان الجزء الفوقاني اشتغل في نصف ذلك الزمان بنصف ذلك الجزء نصف الجزء المتحرك عنه وفي النصف

الجزء المتحرك اليه وما يشغله في النصف الثاني من ذلك الزمان بالنصف الآخر من ذلك الجزء وفي النصف الآخر من الجزء

المتحرك عنه وبعض نصف الجزء المتحرك اليه فيلزم انقسام فالامر منقسم وهو محال وقد ... انقسام الجزء

وجه آخر وهو ان زمان قطع الجزء الفوقاني وحركته لما كانا متساويين كان زمان قطع ما تحته وحركته اذا كان كذلك جزؤه

تساوي زمانيهما وحركتيهما واذا انقسمت حركة او زمان لزم انقسام ... اتصال الجزء لان ما وقع ...

وجهيه

وسوخ

احد نصفي الى لا غير ما ونحو تقرير النقص من آخر منهما ولا يخفى ان بيان انقسام الجزء بهذا الوجه او نحوه منه بالوجه ... ولا
لان لقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان انقسام الكرة يوجب انقسام الجزء لجواز ان يكون كل نصف
الكرة واقعا في الجزء **قال الثالث الجزء مستلزم الى آخره** اقول تقرير هذا الوجه ان يقال الجزء لو كان موجودا
لكان متناهيا وكل متناه فلا بد ان يكون مشكلا لانه متناه وكل متناه مشكل وهو اما ان يكون كرة او غير
كرة مثل ان يكون مثلثا او يكون مربعا فان كان الاول حصل عند انضمام بعض تلك الاجزاء الى بعض حصل منها فرج
لا تسع مثل تلك الاجزاء في العظم والصغر لو كانت تسع مثلها طلع خلاف ما انتهى الى فرج لا تسع مثلها
يلزم الانقسام ضرورة ان ما يدخل منه في تلك الفرج غير ما لا يدخل وان كان الثاني اي غير كرة كان في احد زواياه
ولو مثلث ان جانب الذي اوسع غير جانب الضلع فلزم الانقسام **قال الرابع انا فرضنا حادثة الرحى الى آخره** اقول
تقريره انه لو وجد الجزء لزم استحالة حركة الرحى والتالي ظاهر البطلان بيان الشرطية ان الرحى اذا دارت فلا بد
وان يقطع الطرف العظيم منه جزءا او جزئين فالطرف الصغير لا يخلو من ان يقطع اقل من جزء فيلزم الانقسام او جزءا تاما
فيكون مثله للعظيم او يقطع الصغير في بعض الاوقات جزءا تاما ويسكن في بعض الاوقات والعظيم لا يزال يتحرك
فيلزم تفكك اجزاء الرحى وهو باطل بالحس وبيان صحة تستدعي ان الانسان لو وضع عقبيه على الارض ثم
ادار نفسه دورة تامة تفكك اجزاؤه وبطلانه ضروري وايضا لو وجد لامتنع رسم الدوائر بالاوتاد وكذا الشعاع
يعني ما تقدم في استحالة حركة الرحى لان الشعاع اذا رجع اذا قطعت جزءا لا يتجزى فلا بد ان يقطع الشعاع
المتوسط اقل من جزء لما تقدم وهو يلزم الانقسام **قال ثم قالوا فالجسم متصل الى آخره** اقول لما انكر الحكماء
تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى قالوا انه مركب من الهيولى والصورة واستدلوا على ذلك بانه قد ثبت ان
الجسم البسيط متصل في نفسه كما هو عند الحس وانه قابل للانقسامات لا نهاية لها لما مر في نفي الجوهر الفرد فالقابل
هذه الانفصالات والانقسامات اما ان يكون صورة الاتصال اعني الامتداد الجسماني او شيئا آخر والاول محال
لان القابل للشيء يجب ان يوجد مع المقبول والاتصال يعدم عند الانقسام فيبقى الثاني وهو ان يكون هناك شيء آخر يقبل
الاتصال مادة والانقسام اخرى وتسمى هيولى ومادة وذلك الاتصال المقبول صورة والدليل على كونه من اتصال

الطرف



في حقيقة الجسم هو انه لو كان نفس الجسم لما كان الجسم قابلا للانفصال اذ الشيء لا يبقى عند عدمه انما المفهوم من قولنا الجسم متصل
انه شيء ما له من انفصال لا انه نفس الاتصال ولو كان خارجا عنه لما اقتضى نفيه الانفصال حتى ان يكون الاتصال جزءا من الجسم
**قال واعلم ان دليل الهيولى مبني على امتناع انقسام العقلي ويوجد القسمة الوهمية** اقول معناه انك اذا تأملت في ادلة الفريقين
ظهر لك ان ادلة المتكلمين على اثبات الجوهر انما دلت على امتناع انقسام الجزء بالفعل لا على انقسامه بالوهم والفرض
ولم يلزم منها ما ادعوه بوجه ما وان ادلة الحكماء على نفي الجوهر الفرد انما دلت على ثبوت الوهمية لا العقلية فاذا
كان كذلك لا يتم ما ذكروه في اثبات الهيولى لانه موقوف على كون الجسم قابلا للانقسام بالفعل وادلتهم على نفي الجزء
لا يدل عليه فانه جاز ان يكون الجسم مركبا في اجزاء صلبة غير قابلة للانقسام الفعلي وحينئذ لا يلزم ثبوت الهيولى
لان ما هو واحد بالاتصال نفسه قابل للانفصال وما هو قابل له غير واحد بالاتصال وظهر مما ذكرنا ان قوله ودليل
الوهمي لم يرد به ان دليل الحكماء الوهمي يدل على الاجزاء بل كما توهمه بعض اذ لا دلالة له على الاجزاء اصلا
كما لا يخفى على المتأمل **قال لا يقال الى آخره** اقول ان الحكماء اجابوا عن الاعتراض المذكور على اثبات الهيولى
بان الدليل لما اقتضى قبول القسمة الوهمية لزم منه قبول القسمة الفعلية الانفكاكية وذلك لان الاجزاء المفروضة
في الجسم متماثلة في الحقيقة فيكون حقيقة كل واحد من تلك الاجزاء مساوية لحقيقة الآخر وحقيقة المجموع ولاشتراك المتساوية
في الحقيقة المتساوية في اللوازم فما يصح على كل شيء يصح على شيء آخر يصح على المثل في المتماثلين
ما يصح على المتماثلين ويصح على المتماثلين ما يصح على المتماثل فيصح على المتماثلين الاتصال وعلى المنفصلين الانفصال
والانفكاك واذا كان كل واحد من الاجزاء قابلا للانقسام الانفكاكي كان الجسم متصلا واحدا فكان الفعل قابلا
لا انا اجاب المصنف بان ما ذكرتم مبني على كون تلك الاجزاء متساوية في الحقيقة وهو ممنوع لجواز ان يكون
كل واحد منها مخالفا للآخر بالماهية وحينئذ لا يلزم ان يصح على كل شيء منهما ما يصح على الآخر وان سلم استواءها في الماهية
فلا نسلم ان الكلام في الجسم البسيط فلم لا يجوز ان يكون يختص كل واحد من الاجزاء بما يمنع من الانقسام الفعلي
الانفكاكي وان كانت من الاجزاء باعتبار الماهية قابلا للانفصال والاتصال وعلى كل واحد منهم يستدلون على ان الجسم
متصل واحد وان سلم اتصال الجسم لكن لا نسلم ان القابل للانفصال لو كان غير الاتصال لزم ان يكون محلا لغير

القسمة

على

هو الهيولى لجواز ان تكون الاتصال وحدة الجسم والانفصال تعدده والوحدة والتعدد عرضان محلهما الموجود
لا يكون الا ثابتا فالهيولى حاجة قال فنقول ايضا الى آخره اقول هذه ابحاث يتفرع على ثبوت الهيولى للصورة
الاول ان الحكماء قالوا ان الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى واستدلوا عليه بوجهين الاول ان الصورة الجسمية تستلزم
التناهي والتشكل اما التناهي فلما بيناه من وجوب تناهي الابعاد واما التشكل فلانه من لوازم التناهي
لان المتناهي ما احاط به حد واحد كالكرة او حدود مختلفة كالمربع والشكل هيئة الاحاطة من تلك الحدود او الاحاطة واذا
ثبت ذلك فنقول الموجب للتناهي والتشكل اما نفس الصورة الجسمية او لازم من لوازمها او الفاعل الخارجي او
الحامل اعني المادة فالكل باطل سوى الاخير اما الاول فلان الموجب لو كان نفس الصورة او لازما من لوازمها
لزم ان يكون مستقل الجزء مساويا للكل في التناهي والتشكل لان الصورة الجسمية عامة اي مشترك في الجميع
وكذا لوازمها واما الفاعل الخارجي فلا يتعذر له ان يكون في الصورة قوة الانفعال على انه مستقل ان تكون الصورة
قابلة للانفعال لانها من غير الهيولى اذا الشكل لواسطة انفصال الجسم عن غيره وقد تقدم بطلانه فذلك تعين
ان يكون الموجب لها هو الهيولى مع ما فيها من الصفات المختلفة كالاتصال والانفصال عنهما واذا كان كذلك استحال
انفكاك الصورة عن الهيولى الوجه الثاني ان الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية فهي القسمة الانفكاكية على ما مر فكل
ما يقبل القسمة الانفكاكية ففي مادة لما مر في اثبات الهيولى فللصورة الجسمية مادة وهو المطلوب قال ولا الهيولى
تنفك الى آخره اقول هذا هو البحث الثاني وتقريره ان الهيولى ايضا لا تنفك عن الصورة الجسمية لانها
لو تجردت عن الصورة لم يخل من ان تكون ذات وضع اي مشارا اليها اشارة حسية اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانها
اما ان يكون منقسمة في الجهات الثلاث اولا فان انقسمت كانت جسما طبيعيا ان كانت جوهرا وتعليميا ان كانت عرضا
وكلاهما محال والا لكانت مقترنة بالصورة [illegible] تجردت عنها هذا خلف وان لم تنقسم في الجهات فلا يخلو
من ان لا تنقسم اصلا او تنقسم في جهة او جهتين فعلى الاول تستلزم كون الهيولى نقطة والثاني كونها خطا والثالث كونها سطحا او
باطل لان هذه الثلاثة حالة في موضوع ولا شيء من الهيولى كذلك فقد ظهر انه لا [illegible] الجسم الا في الموضوع وهو محال واما الثاني
وهو ان يكون حال تجردها غير ذات وضع فهو ايضا محال لانها عند اقترانها بالصورة [illegible] اما ان تحصل في حيز مخصوص
بان

انما يحصل مع

103

بان تكون في حيز معين ولم تكن في حيز آخر او كانت في جميع الاحياز وكلاهما ضروري البطلان واذا
كانت في حيز معين يلزم الترجيح من غير مرجح لان نسبتها الى جميع الاحياز والاوضاع بالسوية فاختصاصها بوضع معين
دون امكان غيره كل الوضع بوضع [illegible] ولقائل ان يقول لا نسلم الترجيح بلا مرجح لجواز ان اتصاف الهيولى حال
تجردها عن الصورة بصفات متعاقبة يقتضي بعضها تخصصها ببعض الاحياز عند مقارنة الصورة لاتصاف الهيولى
حال اتصافها بتلك الامور ان تختص بوضع في حيز مجردة وان لم تختص نسبتها مع الاوصاف الى جميع الاحياز
على السوية فيلزم الترجيح بلا مرجح لانا نقول جاز ان يحصل لها الاولوية حال مقارنة الصورة بحيز معين لاجل امر حاصل
حال المقارنة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح واعلم ان هذا البرهان بعد تسليمه لا يدل على امتناع خلو الهيولى مطلقا
عن الصورة وانما يدل على ان الهيولى المجردة يستحيل اقتران الصورة بها ويمكن تكميل البرهان بان يقال لما ثبت ان الهيولى
المجردة لا تقترن بالصورة يلزم منه استحالة تجرد الهيولى مطلقا عن الصورة اذ لو تجردت يلزم امكان المحال وهو محال
وذلك لانها لو تجردت واقتران الصورة بها ممكن فيلزم امكان تجردها وامكان اقتران الصورة بها لكن التجرد مع
الاقتران محال لاستلزامه المحال لما بينا فيلزم امكان المحال وامكان الاقتران ثابت فينتفي امكان التجرد وانما
قلنا ان الاقتران ممكن لانه لو امتنع فذلك الامتناع اما لذات الهيولى او لوازمها او عوارضها المفارقة والاولان
باطلان والا لما وجدت ابدا فتعين الثالث فيمكن الاقتران فثبت امتناع تجرد الهيولى ومنهم من كمل البرهان
بوجه آخر بان قال لما ثبت ان الهيولى المجردة لا تقترن بالصورة انعكس بعكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة
بالصورة لا تكون مجردة وهيولى الاجسام مقترنة بالصورة فلا تتجرد عنها وفيه نظر لان الذي يلزم منه استحالة
تجرد هيولى الاجسام لا استحالة تجرد الهيولى مطلقا قال ولانها لو تجردت الى آخره اقول هذا هو الوجه الثاني
وتقريره ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة بالفعل وذلك ظاهر وكانت ايضا مستعدة لحصول الصورة
الجسمية فيها والشيء الواحد من الجهة الواحدة يمتنع ان يكون مبدأ للفعل والقوة معا فلا بد ان يكون لها هيولى اخرى
تكون مبدأ لها بالقوة كما تكون في الاولى فيلزم ان تكون هناك هيولى ثانية غير هيولى اخرى وهو محال قال فالهيولى
تفتقر في البقاء [illegible] الى آخره اقول هذا هو البحث الثالث [illegible] كيفية تعلق كل منهما

الحال في

بالاخرى وتقريره انه لما ثبت افتقار كل منهما الى الاخرى استحال ان يكون احتياج احدهما الى الاخرى من جهة احتياج
الاخرى اليها والا لزم الدور فتعين ان يقال ان الهيولى في بقائها وتشخصها تفتقر الى الصورة سواء كانت تشخص الصورة
بتمامها اعني بنوعها كما في العناصر وشخصها باستبقائها سقف بدعامات متعاقبة والصورة تفتقر الى الهيولى في تشخصها
وتشكلها اما في التشكل فلما تقدم من ان التشكل انما يحصل للهيولى بواسطة المادة واما في التشخص فظاهر او نقول
لا يمكن ان يستغني من غير انضمام مادة اليها واعلم ان هذا الكلام انما دل على كيفية تعلق احدهما بالاخرى ولم
يدل على كيفية تشخص كل منهما بالاخرى **قال والمادة الغير الخالية عن صورة اخرى نوعية الى آخره** اقول هذا هو البحث
الرابع وهو في اثبات الصورة النوعية وهي التي بها تصير الاجسام انواعا متمايزة بعد اشتراكها في الصورة الجسمية
كما لا ثابتة او مستندة لوا على اثباتها بان الاجسام مختلفة في الآثار واللوازم اذ بعضها يقتضي بالطبع هيئة وشكلا وحركات
وكيفية كالحرارة والبرودة ونحوها كالحديد وغيره وبعضها يقتضي هيئة اخرى مثل الماء ونحوه وغيرهما وكذلك بعضها يقتضي
الانفعال والتشكل بسهولة كالاجسام الرطبة وبعضها يقبلها بعسر كاليابسة فاختصاص بعضها بشيء دون الآخر يستدعي مخصصا
وهو اما نفس الجسمية او لوازمها او عوارضها المفارقة او امر مفارق او امر خارج لا جائز ان يكون الجسم والاجسام باسرها باطل اما الاول فلان
ذلك يقتضي عدم اختلاف الاجسام في تلك الاوصاف لان الجسمية مع لوازمها مشتركة والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول واما
الثاني فلانه يعود الكلام في اختصاصها بالجسم واما الثالث فلان نسبته الى الجميع على السوية فيقتضي الاختصاص هو الصورة
النوعية لا يقال المخصص هو الهيولى لانا نقول انها قابل لا فاعل مع ان هيولى العناصر مشتركة والا لما امكن انقلاب
**قال واعلم ان بناء هذه الكليات الى آخره** اقول لما ذكر ادلة الحكماء على هذه الفروع المذكورة شرع في الجواب عنها
وتقريره ان هذا كله مبني على كون واجب الوجود ليس فاعلا مختارا تعالى عن ذلك واما على تقدير كونه فاعلا
مختارا كما هو مذهبنا فالحق حينئذ انه لا شيء منها لجواز ان يكون موجب التناهي ومخصص الوضع ومقتضي وجود الهيولى هو الله تعالى
وكذلك تخصص بعض الاجسام بصفة دون غيرها هو الله تعالى **قوله** ومع ذلك اي ومع انا لا نسلم نفي الفاعل المختار فللمعترض ان
يعترض على الدليل الاول على افتقار الصورة الى الهيولى ان يقول لم لا يجوز ان تنفعل الصورة الجسمية بنفسها لما
تقدم من ان الانفصال تعدد والاتصال وحدة وكذا على الدليل الثاني بان يقول لا نسلم ان حلول القسمة الى فيه مستلزم

لنقول



لنقول القسمة الانفكاكية وعلى الدليل الاول على افتقار الهيولى الى الصورة بان يقول لا نسلم انه على تقدير كون المادة
غير ذات وضع وحصول الوضع معنى يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز ان تقتضي المادة المجردة عن الصورة وضعا بشرط اقتران
الصورة بها وعلى الدليل الثاني بوجوه لجواز ان يكون كون الواحد سوى الهيولى مبدأ لكثير وهو القوة والفعل وقول ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد قد سبق فساده والثاني ان القابلية ليست امرا وجوديا حتى يحتاج الى المحل ويلزم كون الشيء الواحد
قابلا لشيء وفاعلا له والثالث ان وجود الهيولى بالفعل ليس من مقتضى ذات الهيولى والا لكان واجبا فلم يلزم كون
الهيولى مبدأ الفعل والقوة معا **قوله** وان يطالبهم الى آخره اشارة الى الاعتراض على اثبات الصورة النوعية وهو
عطف على قوله ان يقول اي وللمعترض ان يطالبهم في جميع ما قالوا الصورة النوعية على تقدير القول بها مما يحتاج في اختصاص
بعض الاجسام بصورة نوعية دون اخرى يحتاج الى موجب ومخصص وسواء كان صورة اخرى نوعية فينقل الكلام اليها
ويلزم التسلسل وان كان غيرها كالصورة الجسمية ولوازمها او المفارق فهو باطل لما تقدم فان اجابوا بان اختلاف العناصر
هو ان احوال العنصر والاستعدادات السابقة التي كانت لمادتها المشتركة بحسب الصور التي يتوارد عليها الفلكيات اختلاف صوره كما
وجبوا نياتها بالماهية فيقول المعترض اذا جوزتم استناد اختلاف الصورة في العناصر الى احوال العنصر السابقة
وفي الاختلاف الى اوضاع المختلفة فلم لا يجوز استناد اختلاف الآثار والحركة والاوضاع وغيرها الى تلك الاحوال
السابقة والموارد المختلفة من غير توسط الصورة ومع لا حاجة الى اثبات الصور النوعية **قوله** ثم زعموا الى قوله المعترض
ان الذين يجعلون موجبا لاختلاف الصور سوى الموجب والسبب لاختلاف اعراض الاجسام **قال الثالث في اقسام**
اقول البحث الثالث من هذا الفصل في اقسام الجسم وهي تنقسم الى بسيط ومركب وانما قدم البسيط على المركب طبعا
قدمه وضعا والمراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لم يتركب من اجسام مختلفة الطبائع كالعناصر والفلكيات ورسم
ايضا بانه الذي يساوي جزؤه المقداري كله في الاسم والحد فخرج عنه الكل وكذا اللحم والعظم اذا اعتبر التعريف
بحسب الحقيقة ويدخلان فيه اذا اعتبر بحسب الحس وانما قيدنا الجزء بالمقداري لئلا ينتقض التعريف بالجسم باعتبار
تركبه من الهيولى والصورة والجواهر الفردة **قوله** والبسائط يكون كرة اي الشكل الطبيعي للبسائط هو الكري
لان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تفعل الا فعلا واحدا فيلزم منه ان يكون شكله

كرويا لان فعل الكرة من الاشكال مختلف الجهات لاشتماله على الخطوط والزوايا والنقط ولا يستقيم هذا الدليل بالقوة
المصورة التي هي مبدأ خلق الاعضاء المختلفة الهيئات لان فعلها ليس في المادة الواحدة قوله وينقسم الفلكيات اي ينقسم
البسائط الى فلكيات وعناصر لانها ان قبلت الخرق فهي العناصر والا فالفلكيات والفلكيات تنقسم الى افلاك وكواكب
وتكلم المصنف على كل منهما وقدم الفلكيات على العناصر لكونها اقدم واشرف قال والافلاك التي تتقدم بلا دثارة
اقول المشهور ان عدد الافلاك الكلية تسعة لا على معنى انها لا تنقص لكن فيما لانه ما قام عليه برهان فجاز ان يكون فلكا بعد
من الافلاك ما لم يعلم عدده الا الله تعالى ولكن لما دل الرصد على ظهور التسع كما سيجي حكموا انها تسعة ولا شك في انها تنتهي الى
فلك هو اول الافلاك واعظمها ويسمى بعرش المجيد والجسم المحيط بجميع الاجسام واستدل المصنف على وجوبه بوجوه
منها الاول ان الدليل قد دل على تناهي الاجسام الموجودة في الخارج كما سيجي واذا كان كذلك يلزم ان يكون جسم هو نهاية
جميع الاجسام واعلم ان الدليل انما دل على وجود الجسم المحيط الوجه الثاني لو كانت الجهة امرا موجودا غير مجرد
وغير جسم لزم جسم محيط بجميع الاجسام والمقدم حق فالتالي مثله اما الملازمة فلانها موجودة غير مجردة فلانها متعلق بالاشارة وكل
ما كان كذلك فهو موجود غير مجرد عن المادة لاستحالة الاشارة الى العدم والى المجرد وانها انما مقصد المتحرك بالحصول
اليها والحصول فيها ولا شيء من المعدوم والمجرد كذلك وانما قال بالوصول اليه ولم يقتصر على قوله مقصد المتحرك تنبيها
على جواب سؤال يذكر ههنا وهو ان المتحرك الى الجهة بعد الوصول اليها لا يحصل فيها والمتحرك الى الكل لفقد التحصيل
واما كونها غير جسم فلان الجهة ليست منقسمة وكل جسم منقسم فالجهة ليست بجسم اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلانها
لو كانت منقسمة والمتحرك اذا وصل الى منتصفها لا يخلو من ان يكون واقفا او متحركا وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه
كون المنتصف هو الجهة وعدم كون ما بعده من الجهة وهو خلاف المقدر واما الثاني فلان حركته اما عن الجهة وهو محال
لاستلزامه ان يكون المنتصف هو الجهة واما الى الجهة وهو ايضا محال والا لزم ان يكون الجهة ما وراء المنتصف
وان لا يكون المنتصف من الجهة والتقدير بخلافه قوله فهي جسمانية اي لما كانت الجهة موجودة وكانت غير مجردة وغير
جسم لزم كونها جسمانية اي حالة في جسم هذا كله في بيان حقية المقدم اما بيان الشرطية فلان من الجهات ما يتميز بحسب الطبع
كالفوق والسفل فلا بد لها من محدد اي موجب لتمييز احديهما عن الاخرى وتخصيص احديهما بالفوق والاخرى بالسفل
فان

105

فان الجهات التي المحددة لا جل تمايز بعض الجهات عن البعض لا لانها لما كانت ولما كان البرهان على تناهي الابعاد
مما قام دل ان المحدد للجهة اما مجرد او جسم والاول باطل لان نسبته الى الجميع على السوية فلا يخصص بعضها بالفوقية دون
البعض والجسم اما ان يكون واحدا او متعددا والثاني [illegible] المتعددة اما ان يحيط بعضها ببعض او لا فان لم يحيط بعضها ببعض
فان يتحدد به جهة واحدة ومع جهة لو فرض دونه وتحدد عنه غير محدودة حتى اعتبرنا لا يتمايز عنه فلم يكن محيطا وان
احاط بعضها ببعض فالمحاط به يكون حشوا اي لا اثر له في التحديد لان المحيط وحده كاف في تحديد الجهة لانه اذا كان
محددا كان له محيط ومركز يتحدد جهة القرب اعني الفوق بمحيطه ومن جهة البعد اعني السفل بمركزه واذا ثبت كون
المحدد جسما واحدا فنقول يلزم كونه بسيطا لانه لو كان مركبا يجوز عليه الانحلال والتالي باطل اما الشرطية فلان كل
مركب لا بد ان يوجد فيه بسائط وكل قابل فيه البسيط باحد طرفيه جاز ان ينفصل الاجزاء لا يستوي [illegible] فيه
تام الماهية [illegible] ولا يمكن الانحلال [illegible] يلزم الاختلاف [illegible] عليه يلزم يستلزم جواز الحركة المستقيمة
لاستحالة الانحلال بدون الحركة المستقيمة على المحددة محال لان الحركة المستقيمة تكون الى جهة فيكون تلك الجهة متحددة لا
متحددة به فلا يكون المحدد محددا هذا خلف واذا ثبت [illegible] بسيطا لزم كونه كريا لما تقدم ان البسيط يقتضي كونه الشكل
وهو يلزم ان يكون محيطا بجميع الاجسام والا لم يتحدد جميع الجهات فان قيل ما اسا ان كون الجهة غير مجردة ولم لا يجوز ان يتمم — فائدة
هذا البرهان [illegible] انها لو كانت مجردة [illegible] المحدد جسما لان الجسم لا يكون علة للجسم ولا المجرد كما سيجي
قال الثالث الى آخره اقول تقرير هذا الدليل ان تعالى [illegible] الافلاك التي تشد جميع ما فيها من الكواكب متحركة
بحركتين مختلفتين في الجهة في السرعة والبطوء والثالث وجد فلك [illegible] بجميعها الى المقدم حق فالتالي مثله اما حقية المقدم
فلان الرصد دل عليه وذلك لان اصحاب الارصاد لما نظروا الى الفلك وجدوا ان له حركة سريعة من المشرق الى المغرب
تتم دورة كل منها في يوم بليلة ثم وجدوها بنظر دقيق متحركة بحركة بطيئة من المغرب الى المشرق مع تفاوت بالسرعة
والبطوء والمناطق والاقطاب فعلم بذلك اختلاف الحركة [illegible] فلان حاصل اي كثير ليس بالذات بل
احديهما بالذات والاخرى بالعرض وذلك كما سيأتي لما كان [illegible] بحسب محيط بجميع الافلاك وهي كل الافلاك
بحركته وسائر المتحركات [illegible] انما حل على وجه فلك [illegible] الافلاك التي تنسب لا على احاط ذلك الفلك بجميع

الاجسام لجواز ان يكون [illegible] آخر يتحرك بحركته [illegible] قال [illegible] الآخر اقول لما فرغ من اسباب
الفلك الاعظم الذي هو [illegible] الافلاك [illegible] والذي هي المحددة للفلك الاعظم والذي تدل عليه الحركة
حركات الكواكب فانهم وجدوا [illegible] الكواكب [illegible] الشادات لان الثوابت تم الدورة في [illegible] وستين الف
سنة [illegible] في الشادات [illegible] الكواكب [illegible] بحركة فلك [illegible]
كل منها [illegible] او للثوابت [illegible] الفلك [illegible] الكواكب بحركة [illegible] وسائط وانما
لم [illegible] على الفلك [illegible] تقدم [illegible]
المطلوب [illegible] امتناع [illegible]
امتناع [illegible] مطلقا [illegible]
[illegible] الكواكب [illegible]
يكون الكواكب [illegible]
[illegible]
[illegible]
كل [illegible]
للفلك [illegible]
بالنظر [illegible]
[illegible]
حتى [illegible] فلانها لو كانت
حارة [illegible] العناصر والثاني [illegible]
[illegible]
[illegible]





كالقطع [illegible] المحيط واما انها ليست بباردة فلانها لو كانت باردة لزم استيلاء البرودة على عالم العناصر
[illegible] الحيوانات [illegible] ولما [illegible] القاعد
والهابط وانه ممتنع على الافلاك [illegible] المستقيم [illegible] المستقيم وهي ممتنع على الافلاك واما انه
فهيولى [illegible] الطبقة الواحدة [illegible]
الا [illegible] المستقيم لان [illegible] الكيفيه
التي [illegible] الاشكال
وهي [illegible] المستقيم [illegible] لتعلل
[illegible] لو زاد
حرارة [illegible] والمعاد
واذا [illegible]
[illegible] الاعظم
[illegible]
[illegible] امتناع [illegible]
والثالث [illegible] حمل
محدب [illegible] قال وقد يجاب اقول
توجيه هذا السؤال ان يقال امتناع [illegible] محدب الفلك الاعظم يحتمل ان يكون لا لذاته بل لعدم شرط [illegible]
من ذلك اشتراك [illegible] هذه الامتناع الا [illegible] حاصل بالنسبة الى [illegible] فان [illegible]
[illegible] الفلك الاعظم [illegible] الفلك [illegible] سبب [illegible]
الدليل [illegible] الاجسام [illegible] اقول هذا هو الفرع الثاني وتقريره ان الافلاك يجب ان تكون
[illegible] الاجزاء [illegible]

والمكان ما يقتضيه اخر لا يستحيل ان يقتضي بعض من اجزاء المتشابه شيئا في ما يقتضيه الاخر وبه يتاتى ابطال الوضع واستحالة
كل من تلك الاجزاء الى حيز الاخر اي باي كل المستديرة فيلزم من ذلك صحة قولنا الافلاك يجوز عليها الحركة المستديرة وكل
ما يجوز عليه الحركة المستديرة فقد يتعذر فيه ميل مستقيم لكونه علة الحركة المستقيمة وينتج انه ليس في الفلك ميلا مستقيما
فعقول وكل ما فيه ميل مستقيم كلما يمتنع عليه بالاستدارة لوجب حصول الاين وهو الحركة المستديرة عند حصول الموضع
وهو الميل المستقيم فيلزم مما ذكرنا وجوب ان يكون الافلاك متحركة بالاستدارة وهو المطلوب واما قال من الوضع والموضع
ليتم المجدد وغيره من [illegible] فلقل للوجه الثاني لو كان الفلك جسما لا لزم الترجيح بلا مرجح لان الفلك لما كان بسيطا
لم يكن وجود بعض اجزائه على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل اولى من وجوده في سائر اجزاء الحيز فلو
ثبت بعض اجزائه على وضع او حيز معين لادى الى الترجيح بلا مرجح وهو محال واعترض على الدليلين بعض الجهال وهو
ان الدليلين المذكورين يجريان في جميع البسائط ومن جملتها العناصر فوجب ان يجوز الحركة على الاستدارة وبطلانه ظاهر
قال واما الكواكب فهي اجسام بسيطة الى اخره اقول لما فرغ من مباحث المتعلقة بالافلاك شرع فيما يتعلق بالكواكب
وعرف الكوكب بانه جسم بسيط مركوز في جرم الفلك مضيء بالذات الا القمر فان نوره مستفاد من الشمس اما ان القمر على
النعم مضيء بالذات فلانها لو كانت انوارها من الشمس لاختلفت بحسب القرب والبعد من الشمس واما ان نور القمر
منها فلانه لو لم يكن نوره مستفادا من الشمس لما اختلفت مقادير نوره بحسب قربه وبعده من الشمس والوجود بخلافه فانه
لا يرى له نور عند اجتماعه بالشمس ثم اذا بعد عنها بمقدار اثنتي عشرة درجة ترى [illegible] مثله وكلما ازداد
بعده عن الشمس ازداد نوره الى ان يصير بدرا وذلك عند الاستقبال ثم اذا بعد ذلك ينتقص نوره الى ان [illegible]
له نور وذلك عند الاجتماع قوله [illegible] الى اخره اشارة الى اشكال اورده ابن الهيثم وجوابه
وتقرير الاشكال انا لا نسلم صدق الملازمة المذكورة لجواز ان يكون القمر كرة احد نصفيها مضيء لذاته والنصف الاخر مظلم
ثم انه يتحرك على مركزه [illegible] عند الاجتماع يكون جهة المضيء الى جانب الشمس
والمظلم الى [illegible] وعند الاستقبال بالعكس من ذلك ووجه الجواب ان نوره لو كان من ذاته [illegible] الشمس لوجب ان
ينخسف القمر في [illegible] وبطلان اللازم يدل على بطلان المقدم قال واما العناصر فجسم بسيط [illegible]

107

قال [illegible] اقول لما فرغ من [illegible] الفلكيات شرع في العناصر واعلم ان البسائط العنصرية منحصرة في اربع النار والهواء
والماء والارض لان العنصر اما ان يكون ثقيلا او خفيفا وكل واحد منهما اما مطلق او مضاف فاذن الاقسام اربعة والخفيف
المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز [illegible] يقتضي طبعه ان ينقطع [illegible] الاجسام العنصرية
والثقيل المطلق ما يقابله وهو الذي يقتضي النزول الى الغاية اعني المركز والخفيف المضاف هو الذي ان كان في حيز الخفيف
المطلق يتحرك الى المركز وان كان في حيز الثقيل المطلق او المضاف يتحرك الى المحيط والثقيل المضاف هو الذي في حيز
الثقيل المطلق يتحرك الى المحيط وفي حيز الخفيف المطلق او المضاف الى المركز فالخفيف المطلق هو النار لان طبيعتها حارة
يابسة اما الحرارة فلانها محسوسة في النار عندنا ويلزم من ذلك كون البسيط منها حارة لان القوة المسخنة اذا وجدت
في الجسم البسيط خالية عن العائق كانت اقوى كما في الغاية واما اليبوسة فلان النار تبعض اجزاء الرطوبات فتعصي اليبوسة
والخفيف المضاف هو الهواء اي بالاضافة الى الارض والماء وهو حار رطب اما انه حار فلان النار اذا سخنت حصل تسخين
حار هو الهواء ولانه طالب للصعود عن الوسط واما انه رطب فلانه [illegible] الاشكال وسهولة تركها ولا يلزم من هذا
كون النار البسيطة رطبة لان سهولة قبولها [illegible] الاشكال ممنوع فان [illegible] لو كان الهواء حارا لكان في غاية الحرارة
لخلو القوة المسخنة عن العائق والتالي ظاهر البطلان فالجواب ان الحرارة [illegible] بالتوجه للشدة [illegible] فجاز ان
الطبقة الموالية احد النوعين [illegible] ومكان الهواء مقعر كرة النار والثقيل المطلق هو الارض [illegible] وبرودتها
محسوسة وكذا يبوستها لعسر قبول الاشكال وعسر تركها [illegible] ومكانها [illegible] الثقيل المطلق هو الوسط الفلك لا اعظم
[illegible] منطبق مركزه على مركز العالم [illegible] والدليل على توسطها انا نجد الكواكب [illegible]
[illegible] والثقيل المضاف هو الماء وبرودته محسوسة وكذا رطوبته [illegible]
في الهواء وكان من حق الماء ان يكون محيطا بجميع الارض لان طبيعته تقتضي ان يكون فوق الارض لكن لم يتفق ذلك بسبب
ما حصل [illegible] جوانب الارض من [illegible] قال واما الكون والفساد [illegible]
اقول يريد اثبات الكون والفساد في العناصر ويلزم منه [illegible] فقال انها [illegible] قابلة للكون والفساد
والكون هو لبس صورة وخلع اخرى [illegible] فاذا حصل للجسم كون وفساد [illegible]

هيولانيا [illegible]

الاربع لوجب ان يكون انواع الكون والفساد اثنى عشر لانقلاب كل واحد منها الى الثلثة الباقية والمنقلبات تنحصر في
الانواع منها ولم يتبين صحته في جميع الاقسام الا في انقلاب الماء ارضا وذلك لكونا نرى جمدا منبسطا ... مياها تجري
فانعقدت في الحال احجارا وانا اصحاب الاكسير يعقدون المياه حجارة صلبة والثاني انقلاب الارض ماء وذلك
لان اصحاب الحيل يحلون الاجسام الصلبة الحجرية كالملح ونحوه مياها سائلة والثالث انقلاب الهواء ماء لانا نشاهد
ان الاناء اذا برد بالجمد او نحوه فيه الجمد حتى يبرد جدا فانه يظهر على الاناء قطرات الماء بحيث اذا انقطعت
عن الاناء ومحوناها عنه ظهرت ثانيا وعلى هذا كم شئنا وذلك دليل على انقلاب الهواء المتصل بذلك الاناء ماء
فان قيل لم لا يكون ان يكون حصول القطرات على سبيل الترشح قلنا لانه لو كان كذلك لاختص الترشح بالموضع
الملاقي للماء ولكان الترشح عند كون الماء حارا اكثر اذ كان الطف واقبل للنفوذ في مسام الاناء وليس كذلك
والرابع انقلاب الماء الى الهواء الاول كالماء الذي يسخن وفيه فانه يصير عند التسخين بحيث يصير كله
هواء واما الثاني فلما ترى ... الشعل هواء انحاس انقلاب الهواء نارا وذلك لانه ... 
اذا نفخ فيه نفخا قويا بعد شدة الانضاج الذي يشتعل فيها الهواء فانه عن قريب يستحيل الهواء الذي فيه نارا قال
فاما يتولد من امتزاجها هذه الاربع الى آخره اقول لما فرغ من احكام البسائط شرع في المركبات التي هي المعادن
والنبات والحيوان وبين كيفية تولدها عن هذه من منفعلات الاربع واعلم ان كل واحد من هذه المركبات جنس
لانواع تشتمل على اصناف تشتمل على اشخاص لا تحصى لما يحدث لا يتشابه اثنان من نوع واحد من صنف
ولا من اشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية لانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه
متساوي النسبة الى جميع المواد فاذن هو اختلاف بسبب احوال المختلفة بسبب اختلاف مقادير الاستقصات في القلة والكثرة
بالقياس بعضها الى بعض احتلاف الى نهاية له فبسبب اختلاف المركبات اختلاف الامزجة الغير المتناهية اذا تقرر ذلك
فلنرجع الى تفسير المتن فقوله واما المركبات فانما يخلو من امتزاجها هذه الاربع اشارة الى وجه تفرع العناصر الاربع
في كل موجب والذي يدل عليه انا اذا وضعنا المركبات في القرع فانه يحصل منه بالتحليل هواء وماء وارض ولا يخلو
من نار حارة طافية بها الثاني وقوله باخرج مختلفة اشارة الى ان كل نوع من الاسباب اختلاف المركبات الامزجة
المختلفة

ويجب ان يكون المزاج ... جعلها لخلو متحاكيها اشارة الى ان الامزجة المختلفة عن ... المفارق ... 
على حد مزاج ما يليق به بحسب استعداده والمختلفة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل والمراد هنا مبادي
تلك الهيئات ومن الصور التي عنه فوقه ومن المعادن والنبات والحيوان اشارة الى انواع المركبات وقوله
من ان يعود الى المركبات فدال الكل واما انحصرتها في الثلثة لان المركب لا يخلو اما ان يتحقق له حس وحركة
ارادية او لا يتحقق له ذلك والاول هو الحيوان والثاني اما ان يتحقق له نمو وتوليد فهو النبات والا فهو المعدن
واعلم ان هذه الاصول الاربع باعتبار تركب المركبات عنها استقصات وباعتبار انحلال المركبات اليها تسمى عناصر وباعتبار عنا ... 
كونها اجزاء تسمى اركانا قال وقد يجب ... الكيفية المتوسط الى آخره اقول العناصر الاربع اذا امتزجت لابد
ان ينكسر صرافة كل واحد منها بالآخر ومن اشتباك التفاعل وقد يحصل كيفية متوسطة بين الكيفيات المتضادة حاصل
من تفاعل العناصر بعضها لبعض ومعنى التوسط انها لا تكون حارة ولا باردة في الغاية ولا رطبة ولا يابسة في الغاية
بل يستحر بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة قوله بان تتصغر اجزاء كل
الى آخره بيان ما يحصل التفاعل اي هذه التفاعل اي هذه التفاعل لا يحصل الا بان تتصغر اجزاء البسائط فتختلط
بعضها ببعض والمراد ... الثالث الى الاجزاء الباطنة لذي الحجم الكبير وذلك لان التفاعل انما يحصل بالتماس
والتماس انما هو بالسطوح وكلما كانت السطوح اكثر كان التماس اكثر وكثرة السطوح انما تكون بتكثير الاجزاء وكثرة
الاجزاء لا يحصل الا بتصغرها فكان من ضرورة المزاج تصغر الاجزاء وقوله بحيث تنكسر صورة كل واحد سورة كيفية الآخر
اشارة الى ان كل واحد من العناصر انما يفعل في الآخر بصورته النوعية وينفعل عنه بكيفيته لانه لا يمكن ان يفعل كل منها
في الآخر من حيث ينفعل عنه وذلك لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان
متأخرا صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا في شيء واحد وانه محال
فاذن الكاسر للكيفية واحد منها صورة الآخر قال التابع في حدوثها الى آخره اقول لما تم الفصل الاول
من باب الخواص من حدوث الاجسام واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات معا او قديم
الذات والصفات معا او قديم الذات محدث الصفات او عكسه لكن القسم الرابع محال لا يقول به عاقل والقسم

الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات وهو قول جمهور المليين واليهود والنصارى واما العمد الثاني وهو
ان يكون قديم الذات والصفات وهو قول ارسطاطاليس ومن اهل الاسلام قول ابي علي وابي نصر وزعم انه
ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها كالشكل والمقدار وغير ذلك سوى الاوضاع واي كان اي بعد فانه كان
مسبوقة باخرى وكذلك وغير متناه مسبوق باخرى الى ما لا نهاية له فتكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها
وقد تقدم معنى الوضع واما العناصر فزعموا ان هيولاتها قديمة بشخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها بشخصها(?)
وصورها النوعية وهي التي تمتاز بها بعض الاجسام عن بعض قديمة بجنسها لا بنوعها اما الاول فلان الهيولي
لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى لما تقدم من ان كل حادث زماني مسبوق بمادة واما الثاني فلانه
لا يخلو عن الصورة النوعية لا يلزم العناصر يجوز الكون والفساد على كل واحد من العناصر فالاجسام العنصرية تكون
حادثة الذات نوع الجسم يكون قديما بمعنى انه لم يتحقق زمان الا وتحقق فيه النار والهواء والماء والارض كانت
موجودة فيه والفرق ظاهر بين هذه النار وبين النار فهذه النار حادثة والنار قديمة وكذا في سائر
العناصر واما الثالث وهو ان الصورة النوعية قديمة بجنسها لان الصورة النوعية لما كانت تختلف بالحقيقة
انها تختلف وتتبدل لم يكن قديمة بنوعها ما من قابل جنسها وهو المسمى الصورة النوعية واما القول الثالث وهو ان
الاجسام قديمة بالذات حادثة بالصفات فهو قول القدماء من الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو بالزمان ولهم
اساطين يتبعونه وقالوا من قبل الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها اي صورها النوعية لان حدوث الصورة
النوعية يوجب حدوث الصفات ثم اختلفوا فيقول اهل تلك الذات التي هي اصل جميع الاجسام فقوم زعموا
انها جسم وفرق زعموا انها ليست بجسم ولا جسماني والفرقة الاولى اختلفوا في حكم الجسم فمنهم كاس(?) حيث
قدمانه مقطع(?) الذي ... وحادث فاعل ذكره في المتن وهو مطوي عن الشرح وقد جاء بعض الشروح(?)
الاولي من التوراة ما يدل عليه وقيل كان وكل الاصل ارضا فحصل الماء من تلطيفه والهواء من تلطيف الماء
والنار من تلطيف الهواء وقيل كان هواء لتوسطه من اللطف والكثافة وسهولة قبوله للتشكل فحصل
النار من تلطفه والماء والارض من تكثفه وقيل كان نارا لافضل لطافتها وقوة ... فحصل تكونه(?)

ما



ما وقيل كان بارا لفضل ... اجزاء صغيرة من كل جنس منه كانت فيه لحركة على طبيعة الكل والعرض(?) على طبيعة
الجزء وكانت هذه الاجزاء تتحرك في ... فحصلت منه اجزاء كثيرة متناهية المقادير وتركبت فحصلت
اجسام والفرقة الثانية فرقة اخرى يقولون وهم الذين اتبعوا ديمقراطيس الحكيم اليوناني بان النفس والهيولي والعلة
والدهر ... قالوا ان اصل العالم النفس والهيولي لان النفس حالة الى الهيولي عشقتها وتعلقت بها وطلبت
تعلقها بها بعد الباري تعالى الهيولى في تركيبها صورا ... حصل السموات والعناصر والحيوانات وغير ذلك
الكل ليبقى النفس بسبب تعلقها بها وتعقلها فضلا فلم يكن موجودة لما قبل ما كان تعلقها سببا به هذا
العالم على هذا الوجه الفريق الثاني اصحاب فيثاغورس وهم ذهبوا الى ان الاصل هو الوحدات لان
قوام المركبات بالبسائط وهي الواحد كثرة واحد متساوية في نفسه واحدها تلك الامور التي كان لها ماهية وراء الوحدة
كانت جوهرية لان يكون هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وذلك خلاف ليس في المركبات بل في هذه فهما وان كانت
مجردة وحدات كانت مستقلا بنفسها ولا يكون ... معتبرة الى ما هو اقدم منها وكلاء خلاف المبادى المطلقة هذا
خلف فان الوحدات امور قائمة بانفسها فاذا عرض للوحدة وضع صارت نقطة فصارت الوحدات نقاطا
وحصل من اجتماع النقطتين الخط ومن الخطين السطح ومن السطحين الجسم فظهر ان مبادي الاجسام هي الوحدات
قال لنا وجوه الى آخره اقول لما فرغ من تعريف المذاهب شرع في اثبات القسم الاول وبرهن على حدوث الذات
ويلزم منه حدوث الصفات وتقرير هذا البرهان ان الاجسام لو كانت ازلية في الازل لكانت ساكنة والتالي
باطل اما الشرطية فلانها لو لم تكن ساكنة لكانت متحركة ضرورة كون الجسم عنها(?) لانه ان استقر في حيز اكثر
من زمان واحد فساكن والا فمتحرك لكن الحركة تنافي الازلية اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافي المسبوقية
فالجمع بين الحركة والازلية ممتنع لذاته وانما قلنا ان الحركة تقتضي المسبوقية لان الحركة عبارة عن الكون في حيز
بعد ما كان في حيز آخر اي انه كانت ممكنة وهي مما يتعال عن حالة الى اخرى اذ لم يكن ممكنة وان ما كان فماهيته تقتضي
المسبوقية بالغير واما بطلان التالي فلان السكون لو كان ازليا لامتنع زواله لان حكم السكون اما ان يكون واجبا
لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته امتنع انفكاك الجسم ضرورة فان كان ممكنا فالمقتضي له اما ان يكون علة

مختارا او موجبا بالذات والاول محال لان فعل الفاعل المختار لا يكون قديما لما مر ان الفعل بالقصد والاختيار
والفعل الى ايجاد الموجود يكون تحصيلا للحاصل فتعين ان يكون المؤثر موجبا بالذات وكذلك المؤثر فيه ان يكون
واجبا لذاته ومنتهيا الى الواجب دفعا للدور والتسلسل واذا كان كذلك فان لم يتوقف تاثيره في وجوده على شرط
اصلا لزم من وجوده وجوب ذلك الجائز فوجب وجود المعلول لامتناع التخلف وان توقف على شرط فلذلك يكون ذلك الشرط
موجبا بالذات والا لزم تحصيل الحاصل ووجب ان يلزم من عدمه [illegible] فيلزم من ذلك ان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل
لم تتحرك ابدا واللازم باطل لمشاهدة الجسم من حيث انه [illegible] على النقاض للحركات ولا جسم غيرهما عنده قال قيل
لو امتنع وجوده انه لا امتنع مطلقا الى آخره اقول لما فرغ من تقرير الدليل الاول شرع في سوالات وردت
عليها الاول منها في بيان النقض وتوجيهه ان العالم لو كان ممتنع الوجود في الازل من حيث الاعتبار اما ان يكون
من ماهيته او لا يكون فان كان الاول وجب ان يبقى العالم ممتنعا لذاته فيمتنع وجوده فيما لا يزال والا لزم ان يكون الشي ممتنعا
لذاته ثم يصير ممكنا وهذا محال وان كان الثاني لزم امكانه وجوده في الازل وهو ينافي ما ذكرتم واما الجواب فيمكن تقريره
من وجهين احدهما ان يقال ان امتناع وجوده ازلا لذاته ولا يلزم من كون الوجود الازلي ممتنعا لذاته كون الوجود
مطلقا ممتنعا لذاته كما في الحادث اليومي بانه امتنع وجوده في الازل مع امكانه في اليوم والوجه الثاني ان يقال ان
امتناعه ازلا ليس لذاته بل لان الازلية تنافيه كما في الحادث اليومي ونحوه ادعينا الاول [illegible] وقد قرر بعض الجواب
كما ليس في الكتاب [illegible] ولا اشتبه قال قيل [illegible] الى آخره اقول هذا من اعتراضات الجزء المتكلم [illegible]
[illegible] فانه طالما لم يكن في مكان لم يكن متحركا ولا ساكنا لان الحركة انتقال الجسم من مكان الى آخر والسكون
عبارة عن استقراره في [illegible] فحينئذ لا مكان لا حركة ولا سكون وجوابه ان الحصر ظاهر لما تقدم ولو سلم ان الحيز هو المكان

المكان مع

لو ان سلم ذلك فالحيز ايضا لا يخلو عن [illegible] السكون لانا لا نسلم ان [illegible] وضعا بالنسبة الى المحوية [illegible]
بالنسبة اليه فلا يخلو من ان ينتقل عن الوضع المعين والمماسة المعينة الى وضع آخر ومماسة اخرى والاول الحركة
والثاني السكون والحاصل ان ما ذكر [illegible] منع [illegible] انما يتوجه ان لو فسرنا الحركة بالانتقال من مكان الى آخر والسكون
باستقراره في المكان الواحد واما اذا فسرنا الحركة بما هو اعم من ذلك كما مر فلا يتوجه المنع قوله في الازل ينافي
الحركة



حركة منتقلة الى آخره وتوجيهه ان يقال سلمنا الحصر ولكن لم لا يجوز ان تكون صحة الحركة في الازل تنافي الازلية اي لا ان عنيتم بالحركة
في هذا القول الحركة المعينة فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون العالم متحركا ازلا على معنى ان يكون قبل كل حركة معينة
حركة اخرى الى غير النهاية وان عنيتم ماهية الحركة من حيث هي فممنوع لانها ازلية على ما عرفت فمسبوقية بالغير وتقرير

اذ صح

الجواب ان الازلية تنافي الحركة من حيث هي سواء كانت [illegible] او لما سبق من ان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية على معنى

معينة مع

ان المسبوقية بالغير اما لنفسها او من لوازمها والمعلول بوجوده [illegible] فامتنع ثبوتها ازلا قال قيل لم لا يجوز ان يكون السكون
مشروطا بعدم حادث الى آخره اقول توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم ان السكون لو كانت علته بالموجب لزم
دوامه بدوام الموجب ولم لا يجوز ان يكون تاثيره في السكون موقوفا على شرط عدمي اي لعدم حادث ثم اذا
زال هذا الشرط الازلي [illegible] السكون [illegible] ان العدم الازلي جائز الزوال [illegible] المسالة
السكون الازلي يمتنع ان يكون مشروطا بعدم حادث والا لكان وجوده لحادث [illegible] ضرورة ان [illegible] الشرط
[illegible] يكون وجوده موقوفا على عدم السكون فلو كان عدم السكون لفاعل موقوفا على وجوده لزم الدور
[illegible] فيما ساعده [illegible] قال الامام لو كان الثاني مشروطا بعدمي لكان استناده موجبا
لا يسعه الثاني فيكون العدم علة للامر الوجودي وانه محال [illegible] ان العدم على هذا التقدير يكون جزء
علة واستحالته ممنوعة فعل القدرة على ايجاد [illegible] الى آخره اشارة الى نقض ما ذكره المستدل في امتناع [illegible] قال
السكون الازلي وتوجيهه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم امتناع [illegible] على كل [illegible] والتالي باطل [illegible]
كان في الازل قادرا على ايجاد [illegible] لان ايجاد الموجود محال [illegible] والجواب
ان القدرة لا تنتهي بل هي باقية [illegible] المتغير [illegible] تعلق القدرة وهو حادث [illegible] لا يوجب تغير المقدرة
لانه من [illegible] اضافية [illegible] الخارج وتغير الاضافات لا يوجب تغيرا في الذات قال الثانية
ان الاجسام ممكنة لانها مركبة الى آخره اقول هذا دليل آخر على حدوث الاجسام وتقريره لو كانت الاجسام ممكنة لزم
ان يكون محدثة والمقدم حق فالتالي مثله اما حقية المقدم فلان الجسم مركب اما من الهيولى والصورة واما من الاجزاء
التي لا تتجزى وكل ما كان مركبا كان مفتقرا في تحققه الى كل واحد من اجزائه وكل ما كان كذلك كان ممكنا والثاني انها

متغيرة ولا انتفاء المتعدد لا يكون واجب الوجود لما سيجيء في الاثبات فكانت ممكنة واما ثاني الملازمة فلانها
لما كانت ممكنة كانت مفتقرة الى سبب اذ الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا لسبب فذلك السبب اما ان يكون
موجبا بالذات او موجبا بالاختيار والاول باطل والا لزم عدم التغير في العالم لان دوام العلة يوجب دوام المعلول
سواء كان صدور المعلول عنه بوسط او بغير وسط اما اذا لم يكن بوسط فظاهر واما اذا كان بوسط فلانه
اذا كان علة المعلول الاول يلزم دوام المعلول الاول بدوامه والمعلول الاول اذا كان علة للمعلول الثاني يلزم دوام المعلول
الثاني ايضا لدوام علته وهلم جرا فيلزم انتفاء التغيرات في العالم والحس يكذبه فتعين الثاني وهو المطلوب
وهو ان يكون السبب فاعلا مختارا وكل ما هو فعل الفاعل المختار فهو حادث والا لزم تحصيل الحاصل وفيه بحث
لان استناد التغيرات انما يلزم لو لم يكن من جملة المعلولات ما يقبل التغير وهو ممنوع قال لا يقال لم لا يجوز ان
يوجبا الى آخره اقول توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم انه لو كان السبب موجبا لزم دوام المعلولات بدوامه
لجواز ان يكون في معلولاته الصادرة عنه جسم متحرك دائما ويكون حركته شرطا لحدوث الحوادث والتغيرات و
الجواب ان يقال لو كان الامر كما ذكرتم لم يخل من ان يكون وجود كل حادث مشروطا بحادث مشروط بحادث كما هو مذهب
الحكماء او يكون مشروطا بعدم حركة بعد وجود اخرى وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم منه المحال وهو وجود حوادث
مترتبة طبعا ووضعا اما طبعا فلكون السابق شرطا للاحق واما وضعا فلانها لو كانت مجتمعة في الخارج كان لكل
منها وضع بالنسبة الى الاخر في الوجود الخارجي وهو المراد بالترتيب الوضعي واما الثاني منه فلانه يلزم منه دوام
جميع الحوادث وذلك لانه لما توقف وجود كل حادث على عدم حركة بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة
علة تامة لوجود ذلك الحادث ولا شك انها مستمرة من ازل لاستمرار الموجب واستمرار عدم الحركة قبل وجودها
فيلزم دوام الحوادث وسقوط البطلان وفيه نظر لان عدم التسلسل او دوام الحوادث انما يلزم ان لو كان حركة او عدمها
شرطا للبقاء والمعترض انما جعل شرطا للوجود فقط قوله الثالث الاجسام لا تخلو عن الحوادث الى آخره هذا دليل على
حدوث الاجسام وتقريره ان الاجسام لا تخلو عن الحادث وكل ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث اما الصغرى فلانها لا تخلو
عن الاجتماع والافتراق وسائر الاحوال المتغيرة من الحركات والسكنات والاوضاع واما الكبرى فلانها لو خلت
عن



على تسليم كون الباري لا يكون محلا للحوادث وهي من باب الاحالة في الكتاب الالهيات قال المصنف الثاني الوجه
الى آخره اقول استدل الحكماء على قدم الاجسام بوجوه تقرير الاول ان الاجسام لو كانت حادثة لزم الترجيح
بلا مرجح وذلك لان حدوثها لا بد وان يكون في وقت معين دون قبل ذلك الوقت اما ان يكون ممتنع الوجود
او ممكنه الوجود والاول باطل والا لزم انقلاب الممتنع ممكنا واذا كان ممكنا فاختصاص هذا الوقت بحدوثه دون غيره
يكون ترجيحا بلا مرجح لان الاوقات كلها متساوية في نفسها والمؤثر ايضا متساوي النسبة الى جميعها وتقرير الوجه
الثاني ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت لها مادة سابقة لما تقدم من ان كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود
والامكان لكونه عرضا لا بد له من محل وهو مادة وكذا الكلام في تلك المادة ثم نقول هذه المادة يجب ان تكون قديمة والا لكانت
لها مادة اخرى لما ثبتنا ولزم التسلسل وان سلم جواز هذا التسلسل فالمقصود حاصل وهو قدم المادة واذا كانت
المادة قديمة وقد ثبت فيما تقدم امتناع خلو المادة عن الصورة كانت الصورة ايضا قديمة فيلزم من قدمها قدم الجسم وتقرير
الوجه الثالث ان يقال الزمان قديم ويلزم من قدمه قدم الجسم اما الاول فلان الزمان لو كان حادثا لكان عدمه
قبل وجوده بحيث لا يجامع البعد وهذه القبلية لا يتحقق الا بالزمان فيلزم وجود الزمان على تقدير عدمه
وهو محال واما الثاني فلان الزمان من عوارض الحركة لما تقدم والحركة من عوارض الجسم فيلزم من قدم الزمان قدم
الجسم وهو المطلوب قال والجواب عن الاول الى آخره اقول لما فرغ من ادلة الفلاسفة شرع في الجواب عنها واجاب عن الاول
بمنع الترجيح بلا مرجح فان المقتضي لذلك الاختصاص هو ارادة الله تعالى لما تعلقت بإحداثه في ذلك الوقت فمعنى
ذلك الوقت دون سائر الاوقات فان قلت الارادة ان امكن تعلقها بوقت آخر احتاج الى مرجح ويلزم
التسلسل والا لكان الباري موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار قلت لا نسلم ان التعلق بالغير ان كان ممكنا
احتاج الى مرجح فان القادر المختار يجوز ان يرجح احد مقدوريه على الآخر بلا مرجح كالهارب اذا عرض
له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما من غير مرجح سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون التعلق بالوقت المعين واجبا
قوله يلزم ان يكون الباري موجبا قلنا ان عنيتم بكونه موجبا انه يمتنع تخلف المراد عن تعلق الارادة
به فهو حق ولم قلتم انه محال فان عنيتم انه يلزم من دوام الله تعالى دوام المراد ومن قدمه قدمه فلا نسلم لزومه

بهذا التفسير واجيب عن الوجه الثاني والثالث بانهما مبنيان على مقدمات غير مسلمة اما الثاني فلانه موقوف على ان كل حادث فله مادة
وعلى ان الامكان امر وجودي وعلى ان الهيولى مفتقرة الى الصورة والكل ممنوع على ما تقرر في موضعه اما الثالث فلانه
مبني على ان العلية امر وجودي وعلى انها لا تتحقق الا بالزمان وعلى ان الزمان موجود ولم يثبت شيء من هذه المقدمات
لا يتم بالبرهان كما تقدم في بحث الزمان **قال واعلم ان صحة الفناء عليها متفرعة على حدوثها الى آخره** اقول اختلف
الناس في امكان الفناء على العالم والاختلاف فيه مبني على الاختلاف في كونه حادثا او لا فان من اعتقد قدمه احال عدمه
ضرورة عدم المعلول بعد علم موجبه واما الذين اعتقدوا حدوث العالم فذهبوا الى جواز الفناء عليه الا الكرامية
والجاحظ فاستدل اصحابنا بان العالم لما لم يكن ازليا كانت ماهيته قابلة للعدم وذلك القبول من لوازم الماهية فلا ينفك
عنها واحتجت الكرامية بانه لو انعدم العالم بعد وجوده فلا يخلو اما ان يكون باعدام فاعل او طريان ضد او زوال
شرط لان عدمه نفي محض والثلاثة غير معقول والثاني ايضا محال كما تقدم في استحالة بقاء الاعراض وقد عرفت الجواب
عنه **قال الخامس في تناهي الاجسام الى آخره** اقول الابعاد اما مجردة او معروضة والاول اما مادية او مجردة ومن
الناس من اثبت ابعادا مجردة لا نهاية لها وهم اصحاب الخلاء القائلون بالخلاء ومنهم من اثبتها مادية وهم حكماء
الهند ومنهم من ابطل وجود ابعاد غير متناهية سواء كانت مادية او مجردة وهم اكثر الحكماء واحتجوا بان الابعاد
لو كانت غير متناهية لامكننا فرض خط غير متناه وخط آخر متناه موازٍ له بحيث لو اخرج الى جانبي النهاية لم يتلاقيا
وامكن اخراج هذا الخط بحيث يخرج من الموازاة الى المسامتة والثاني محال اما الشرطية فظاهرة واما استحالة التالي
فلانه يستلزم تناهي غير المتناهي وذلك لانه اذا مال الخط المتناهي من موازاة الخط الغير المتناهي وصار مسامتا له
فلا بد ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة اذ المسامتة قد حدثت عقيب الموازاة فيكون
لها اول وحينئذ يلزم انقطاع الخط الغير المتناهي وتناهيه هذا باطل لانه لو تعين لكان فوقها نقطة اخرى
يكون مسامتة هذا الخط مع الفوقانية قبل مسامتته مع التحتانية لان المسامتة مع الفوقانية تحصل بميل اقل عن
الموازاة من الميل الذي يحصل به المسامتة مع التحتانية والميل الاكثر لا يحصل الا بعد الميل القليل واذا
كان كذلك لم يكن ما فرضناه اول نقطة المسامتة اول هذا خلف فثبت ان فرض ذلك الخط يستلزم المحال و
المحال

والمحال لم يلزم من فرض الموازاة الممكنة ولا من فرض ميل الخط لامكانه فيكون من فرض غير المتناهي فيكون محالا **قال واحتجوا**
**بان كل جسم الى آخره** اقول احتج القائلون بكون الاجسام غير متناهية بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه حسا
لان صريح العقل يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي منه متميز عن الطرف الذي يلي القطب الجنوبي
ومن انكر ذلك فقد انكر البديهي واذا كان كذلك كان متميزا في الخارج مشارا اليه بان هذا الطرف منه غير الطرف
الآخر وكل ما كان متميزا كان موجودا لان العدم الصرف لا يعقل فيه الامتياز الخارجي ولا الاشارة الحسية واذا
وجب ان يكون موجودا وجب انتهاء صحة الاشارة الحسية الى غير نهاية واما ما كان يلزم ان يكون وراء كل جسم جسم الى
غير النهاية **قوله** ومنع بان التميز وهم محض اي واجيب عن هذه الحجة بمنع التميز وبوجهه سلمنا ان ما وراء
كل جسم متميز وحكم العقل يشهد بذلك ممنوع بل الحاكم هو الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول ولهذا يثبت **قال**
**الفصل الثاني في المفارقات الى آخره** لما فرغ من مباحث الاجسام شرع في المفارقات وهي اجسام مجردة عن المادة
غير متحيزة ولا حالة في متحيز وهذا الفصل يشتمل على سبعة مباحث الاول في اقسام المفارقات **قوله** والجواهر
المفارقة اي التي لا يمكن ان تحس بشيء من الحواس الظاهرة ولا يشار اليها اشارة حسية وهي المفارقات وقد
جعلها المصنف ثلاثة اقسام وهو ظاهر غني عن الشرح الى قوله التي تنقسم الى خير بالذات واعلم ان الكل
وهو ما لا يكون موصوفا بالشر او لا يكون ... تنقسم الى ثلاثة اقسام لانه اما فاعل للخير بالذات واما فاعل للشر بالذات
واما مستعد للخير والشر والاول الملائكة الكروبيون والثاني الشياطين والثالث الجن وقد ذهب اكثر الحكماء الى
انها هيئات متخيلة بالفرح للارواح البشرية ومنهم من قال انها هي الارواح البشرية بعد المفارقة لا بدانها فان كانت
شريرة مخصوصة بفعل الشر والاخلاق الرذيلة فكل لها بعد المفارقة تنجذب الى ذوات كالنفوس
الشريرة المتعلقة بالابدان فتتعلق بابدانها في التعلق وصارت عونا على فعل الشر وهي الشياطين فان كانت
وان كان خيرة مخصوصة بفعل الخير فكل لها بعد المفارقة تعلق بابدان وذوات كالنفوس الخيرة
وصارت عونا على فعل الخير وهي الملائكة وان كانت مستعدة للامرين فهي الجن وذهب اكثر المتكلمين الى انها اجسام
لطيفة خلقها الله تعالى من النور ومن النار واقدرها على التشكل باشكال مختلفة وعلى التصرف في هذا العالم

لا محال لو كانت لطيفة لتمزقت عند هبوب الرياح القوية ولما قويت على الافعال الشاقة ولو كانت كثيفة لشاهدها كل
من كان سليم الحس لانا نقول انها لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام وح لا يلزم التمزق ولا عدم الاقتدار
على الشاق قال الثاني في العقل الى آخره اقول لما فرغ من ذكر اقسام المفارقات شرع في اثبات العقل والمراد
منه موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم ولا في فاعليته على الجسم ولا استغنائه على الجسم كان اشرف من النفس فنقول زعموا
انه اول المبدعات ويوافقه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل والمراد هنا بالابداع ايجاد الشيء غير مسبوق بالعدم
سبقا زمانيا وقد يراد به ايجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا آلة ولا مدة واخص ما استدلوا به على وجود العقل
وجهان تقرير الاول يبنى على مقدمتين الاولى ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد تقدم تقريرها الثانية ان
سلاسل الممكنات يستحيل ان يكون بعضها علة للبعض ويدل عليها وجهان الاول انه لو كانت بعضها علة للبعض فاما ان يكون الحاوي
علة للمحوي او بالعكس وكلاهما محال اما الاول فلانه ح يكون وجوده اى وجود الحاوي متقدما على وجود المحوي لوجوب
تقدم العلة على المعلول بالوجود فاذا اعتبر وجود المعلول مع وجود العلة كان ممكنا لعدم وجوب وجود
المعلول ح لكن وجود المحوي مقارن لعدم الخلاء بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر وكل ما كان
كذلك لزم من امكان احدهما امكان الآخر والا امكن الانفكاك فيلزم من امكان وجود المحوي عدم الخلاء

امكان

فيكون عدم الخلاء ممكنا ايضا فيلزم منه ان يكون الخلاء ممكنا لذاته لكنه ممتنع لذاته هذا خلف واما الثاني فلان
المحوي اخس من الحاوي لكونه اصغر منه والاخس يستحيل ان يكون علة للاشرف الوجه الثاني ان احد الجسمين
لو كان مؤثرا في جسم آخر لزم ان يكون مؤثرا في جزئيه اللذين هما الهيولى والصورة ضرورة كون المؤثر في المركب
مؤثرا في اجزائه والثاني باطل لانه ستعرف على ان الجسم انما يؤثر في الشيء بواسطة الوضع اى انما يؤثر في الشيء
او لوضع مجاوره فيما يجاوره ولهذا فان النار لا تسخن كل جسم بل ما يجاورها ثم ما يليه واذا كان كذلك امتنع
ان يؤثر الجسم في الهيولى اذ لا وضع لها قبل الصورة ولا في الصورة لان الصورة لا تحصل لها قبل الهيولى لما
تقدم فلا وضع لها ايضا واذا امتنع التاثير في جزء الجسم امتنع في الجسم ايضا واذا تقرر ذلك فنقول المعلول الاول موجود
ممكن فلا بد له من علة والعلة المؤثرة فيه اما ان يكون جسما او جسمانيا والاول باطل لما تقدم من الوجهين والثاني





اما ان يكون الباري تعالى او النفس او العقل والاول باطل لانه واحد محض فلا يصدر عنه المركب فهو ولا لاحد جزئيه
بواسطة الآخر لما تقدم من تلك الوجوه وكذا الثاني لان النفس انما تفعل بواسطة الجسم وهو المعلول فلا يكون علة
للجسم فتعين ان يكون هو العقل فح يلزم وجود العقل وهو المطلوب فيه نظر ولا ما هو مخصوص انما يتعلق به
والنفس يشمل النفس وغيرها من الجواهر ثابتة قال الثاني ان الصادر من الله تعالى الى آخره اقول هذا
هو الدليل الثاني على اثبات العقل وتقريره ان نقول قد ثبت انتهاء الممكنات الى الله تعالى وانه واحد من كل
وجه فالذي يصدر عنه اولا لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول الاول علة لما بعده من الممكنات ومن جملتها
الجوهر ولا يمكن ان يكون العرض علة للجوهر لتقدمه عليه والا لزم الدور فيجب ان يكون جوهرا وقد عرفنا
ان الجوهر منحصر في الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل وصدور كل واحد منها اولا محال الا
العقل اما الجسم فلانه لا يمكن ان يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق من ان الجسم انما يؤثر فيما له وضع
بالنسبة اليه وغير الجسم من الجواهر لا وضع له بالنسبة الى الجسم فلا يؤثر في غيره من الجواهر واما الهيولى فلوجهين
الاول انها لو صدرت اولا لتقدمت على الصورة وقد تقدم بطلانه والثاني ان الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة
لغيرها لكانت علة للصورة ايضا ويلزم ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا له واما الصورة فلوجهين الاول انه
يلزم تقدمها على المحل والثاني ان تعين الصورة مستفاد من الهيولى فلا تتقدم على الهيولى بالوجود
وايضا لو كانت مؤثرة الصورة فيما بعدها بمشاركة الهيولى لزم سبق الهيولى على نفسها لان من جملة ما يؤثر فيه
الصورة نفس الهيولى والا لا يستغني في فعلها عن الهيولى فيستغني في ذاتها ايضا عنها وهو باطل واما النفس
فلان في فاعليتها محتاجة الى الجسم فلا يكون محتاجة الى الاجسام ولا يكون علة للاجسام واذا بطل هذه الاقسام
تعين ان يكون الصادر الاول هو العقل وهو المطلوب واعلم ان صحة هذين الدليلين موقوفة على ان الواحد
لا يصدر عنه اكثر من واحد وعلى ان الهيولى والصورة متلازمان وقد عرفت ما فيهما فيما تقدم قال ولا يجب
من المبادئ الاولى الى آخره اقول لما استدل الحكماء بما تقدم من الدليلين على ان العقل هو المعلول القريب
للاول فكان معنى الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اراد ان يشير كيفية صدور الكثرة من الواحد الذي هو العقل

له ص

وتقريره ان العقل له وجود والمبدأ الاول وهو الباري تعالى وجوب بالنظر الى المبدأ الاول وامكان من ذاته وماهية
وجود به وله تعقل لذاته وتعقل لفاعله فهذه ستة اعتبارات بعضها بالنظر الى ذاته وبعضها بالنظر الى فاعله
ومبدائه والصادر عن المبدأ هو الوجه وبه تم باقي الاعتبارات فاذ قد حصل هذه الكثرة حصول للعقل
الاول باعتبار اشرف حالاته وهو الوجوب والتعقل للمبادئ الاول سبب لعقل آخر وباعتبار وجوده وتعقله
لذاته سبب للنفس الفلكية وباعتبار ماهيته وامكانه سبب لجرم الفلك المركب من المادة والصورة ثم يحصل
عن العقل الثاني بهذه الاعتبارات عقل ثالث ونفس وفلك ثم هكذا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال هذا
ما ذكره المحققون والمصنف قد حكى عن الحكماء التنبيه عليه فظاهر كلامه يدل على انه باعتبار وجوده بالفاعل سبب
لنفس ولحقيقة امكانه سبب لجرم الفلك وهكذا الى ان ينتهي الى العقل الفعال المعبر عنه في كتاب [illegible] بالروح
وهناك ينقطع السلسلة وينتقل الى سلسلة العناصر فيحصل باعتبار الاحوال المشتمل عليها العقل الفعال هيولى العناصر
وصورها ثم يحصل بواسطة الحركات الفلكية استعدادات مختلفة للهيولى ويفيض عن العقل الفعال بواسطة تلك
الاستعدادات انواع الكائنات من الحيوان والمعادن والنبات فاعلم ان هذا الكلام كله لا يبتني [illegible]
وضعفه لان اكثر هذه الوجوه المذكورة اعتبارات عقلية لا تحقق لها في الخارج فكيف يجوز ان يكون مبادي
الامور وجودية وان جعلوها شرطا فالمانع للواجب تعالى هذه الاعتبارات ونسبتها بسكتي معلولاته
من غير توسط العقل قال فرع لو كانت العقول مجردة الى آخره اقول لما فرغ من اثبات العقول شرع
في اثبات ما يتفرع على وجودها واعلم ان العقول على تقدير تحققها في الخارج وتجردها عن المادة لا بد لها من
احكام ولوازم ذكرها المصنف منها انها او لا انها غير حادثة اذ لو كانت حادثة لكانت مادية لما سبق في بحث
الحدوث ان كل حادث لا بد له من مادة سابقة عليه ومنها انها لا تفسد اي لا تعدم ولو امكن عليها الفساد
لاحتاجت الى مادة لان القابل للفساد لا يمكن ان يكون هو العقل لما سبق من ان القابل يجب وجوده مع وجود
المقبول والعقل لا يبقى مع فساده فيجب ان يكون له مادة تقبله ومنها ان انواعها منحصرة في اشخاصها اي كل
نوع منها لا شخص واحد لما سبق في بحث التعين ان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بالمادة ومنها
انها



انها جامعة للكمالات الاربعة لها اذ لو كان شيء من كمالاتها بالقوة لكانت العقول بالقوة من بعض الوجوه وبالفعل
من بعض الوجوه والواحد لا يتضمن قوة وفعلا فيحتاج الى مادة على ما سبق في بيان افتقار الهيولى الى الصورة فيلزم
ان يكون [illegible] مادي والاولى ان يقال انها لما استغنت عن المادة في ذواتها وافعالها كانت جميع ما هي المقتضي لاحوالها
في تحققها بمقتضى الذوات ومنها انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات ولما دونها لكونها غير قائمة بالاجسام [illegible]
ان ادراكها انما يكون بالجسمانية والعقول مجردة قال الثالث النفوس الفلكية الى اخره اقول احتج الحكماء
على اثبات النفوس الفلكية وعلى تجردها بان حركاتها [illegible] دورية فلا يكون طبيعية لان المتحرك بالطبع تارك بالارادة
يطلب الحد الذي تركه فلو كانت طبيعية لزم ان يكون الحد المتروك طبعا مطلوبا طبعا وهو باطل ولا يكون ان يكون
قسرية لان القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع فلا قسر وايضا لو كانت قسرية لكانت على خلاف طبع القاسر
فلا يختلف القاسر وهو مختلف في الجهة والسرعة والبطوء بل يكون حركات [illegible] فلك كلها متشابهة والتالي باطل
فتعين ان تكون ارادية واذا ثبت ذلك فلا بد لها من نفوس محركة مدركة لان الفاعل بالارادة لا بد وان يكون
لشعور فيقال ثم نقول ان تلك النفوس مجردة لان حركاتها اما ان يحصل عن تصور عقلي او خيالي والثاني باطل لان
الخيالات لا يتبعهم بل ينقطع فان الخيال قوة جسمانية والقوى الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية فتنقطع تلك الحركات
الفلكية الدائمة وايضا الحركات الصادرة عن التخيلات تختلف باختلاف التخيلات ولا تبقى على نظام واحد وقانون
مضبوط فتعين ان حركات الافلاك عاقلة اي مدركة للكليات وتلك العاقلة مجردة على ما سبق [illegible] ان محركات الافلاك مدركاتها
مجردة عاقلة وهو المطلوب قال وليست هي المباشرة التي هي [illegible] الى اخره اقول ذكر الامام ان من الحكماء من زعم ان للفلك
نفسين احدهما مجردة والاخرى جسمانية اي منطبعة في جرم الفلك والمصنف اشار الى القول الاول في شرح اثبات الثانية وقال
ليست هذه النفوس المجردة مباشرة قريبة لتحريك الافلاك بل المباشرة القريبة نفوس جسمانية وذلك لان الحركة القريبة
لكل فلك مدركة للجزئيات وكل ما كان كذلك فهو جسماني اما الصغرى فلان الفلك يتحرك حركات جزئية والحركات
الجزئية انما تحصل وتنبعث عن ارادات جزئية ما بعد لا هو ادراكات جزئية لان التصور الكلي لا يكون سببا
لفاعل جزئي لان نسبة الكلي الى الجزئيات متساوية فلو وقع احدها دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من تصور

ذلك الجزئي وارادته حتى يتحقق واما الكبرى واليها اشار بقوله لا يكون للمجرد ان فلانا يجيء لان المجرد لا يدرك الجزئيات
فمسلم لكن لا نسلم ان للافلاك قوى جسمانية فائضة عن النفس المجردة وتسمى بالنفوس الجزئية كما فاضت عن نفوسنا على ابداننا
القوى الحيوانية التي بها يحصل الحس والحركة الارادية وانكر بعض المحققين ثبوت النفس للفلك واحتج انه
لم يذهب اليه احد بل ذلك فلك نفس واحدة مجردة تقتضي عينها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وللنفس
يدرك المعقولات بذاتها ويدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي باعتبار قوة كما
في نفوسنا وابداننا بعينها وهو المشهور انها عائدة الى الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب واستدلوا
على ذلك بان الغرض من ايجاد الحواس الظاهرة والشهوة والغضب دفع المضار وجلب المنافع وكلاهما على
الفلك محال واما الحواس الباطنة فلانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان الخيال يحفظ صور المحسوسات والوهم
مدرك احوالها الجزئية والمفكرة تتصرف واذا لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد الفرع ولقائل ان يقول لا نسلم
انتفاء جلب المنافع ودفع المضار على الافلاك سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون نفس هذه الحواس منفعة **قال في تجرد
النفوس الناطقة الى آخره** اقول هذا دليل آخر على تجرد النفس وتقريره ان النفس تدرك السواد والبياض
فلو كانت جسمانية لزم اجتماع الضدين في جسم واحد لما تقدم من ان التعقل يستدعي حصول المعقول في العاقل
والتالي باطل فبطل القول بتجرد النفس واجيب عن هذا الدليل بوجهين الاول ان يقال لا نسلم انها لو كانت جسمانية
لزم اجتماع الضدين وانما يلزم ان لو كان صورة البياض والسواد الحاصلتان في النفس متضادتين وهو ممنوع لان
التضاد انما هو بين السواد والبياض الخارجيين لا العقليين والثاني ان ما ذكرتم من اجتماع اجتماع الضدين
في جسم واحد مخصوص بما اذا كان هذا السواد وهذا البياض الجزئي فان المدرك للجزئي عندكم هو الجسم او الجسماني ويلزم
من ذلك اجتماع الضدين في جسم واحد على مذهبكم وفيه نظر لان مدرك الجزئي عندنا الجسم هو النفس ايضا لكن بواسطة
**قال الثالث لو كان العقل جسما او حالا فيه الى آخره** اقول هذا دليل آخر على تجرد النفس ولا كذلك خصوصه
بكونها غير جسمانية والمصنف جعله دليلا عليه وعلى كونها غير جسم ايضا ونحن نقرره اولا على الوجه الذي ذكره
المذكور ثم نبين التعميم كما ذكره المصنف فنقول لو كانت النفس جسمانية حالة في عضو من قلب او دماغ او غيرهما

لكانت



لكانت دائمة التعقل للمحل او دائمة اللاتعقل له والتالي باطل بقسميه لانا نعلم ضرورة انا نعقلها في بعض الاوقات
دون البعض بيان الشرطية ان التعقل هو حصول صورة المعقول عند العاقل فلا يخلو اما ان يكون في التعقل حضور الصورة
حالة في مادة العضو الذي هو محل النفس او لا يكفي فان كفى لزم دوام التعقل بدوام تلك الصورة في ذلك العضو وان
لم يكف لزم دوام اللاتعقل لان التعقل حينئذ يتوقف على حصول صورة اخرى في النفس مساوية للصورة لا بل
لكن حصول تلك الصورة ممتنع والا لزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة احدهما بلا واسطة والاخرى
بواسطة حلول المادة النفس وهو ممتنع فيمتنع التعقل ايضا لان الموقوف على الممتنع ممتنع واعلم انه يعلم من هذا
الدليل كونها غير جسم ايضا وذلك لانها لو كانت جسما لكانت محلا لشيء من الاعراض ونقول لا يخلو اما ان يكون في التعقل
حصول ذلك العرض فيها او لا الى آخر ما ذكرنا ويمكن الجواب بانه يجوز ان لا نسلم صدق الشرطية ولم لا يجوز ان يكون
التعقل موقوفا على حصول صورة اخرى قوله يلزم اجتماع المثلين قلنا لا نسلم فان الصورة الحالة في النفس
ليست مساوية للصورة الحالة في مادة العضو فان هذه الصورة عرض قائم بالنفس والاولى جوهر قائم بذاته
سلمنا انهما متساويان ولكن لا نسلم امتناع اجتماعهما في محل واحد فان احديهما هي الصورة العقلية الحالة في القوة العاقلة
في العضو والصورة الخارجية المادية حالة في مادة العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع **قال الرابع
القوة العاقلة الى آخره** اقول هذا دليل وضعيف وتقرير الجواب عنه ان يقال ان الذي يعنون بقولكم ان القوة
العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ان عنيتم بها انها لا تنتهي الى حد الا وتكون قادرة بعد ذلك على التعقل
فلا نسلم صدق الكبرى فان من القوى الجسمانية ما تقوى على افعال غير متناهية بهذا المعنى فان قوى الحيوانية لا تنتهي
في تصور شكل من الاشكال الى حد الا وهو تقوى على تصور اشكال اخرى بعد ذلك وان عنيتم انها تقوى على تعقل معقولات
غير متناهية في الصغرى ممنوعة لانا نعلم وجدانا انه تصعب علينا توجيه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة
**قال الخامس ادراكات الكلية الى آخره** اقول هذا دليل آخر على تجرد النفس وتقريره ان النفس تعقل المعقولات
الكلية وكل ما من شانه مجردة عن المادة ويلزم منه ان يكون العاقل لها ايضا مجردا اما الاول فلانها لو
كانت مختصة بمادة لم يصدق على غير تلك المادة فلا تكون كلية واما الثاني فلان العاقل لو كان جسما او جسمانيا

مخصوصين فكانت المعقولات الكلية الا ان تخصيصها بذلك الوضع والمقدار تبعا للمحل وذلك ينافي كليتها
وتجردها وتوجيه الاعتراض عليه ان يقال لا نسلم ان تخصيصها بوضع بسبب حلولها في الجسم ينافي كليتها وتجردها
لان المراد بكلية الصورة مطابقتها للمفهوم منها المشترك بين كل واحد من الاشخاص مع قطع النظر عن العوارض الخارجية
عن المفهوم من الحاصل في النفس هذا المعنى بالمطابقة وضميمة هيئتها الى التشخص والمراد بتجرد الصورة الكلية
خلوها عن العوارض الخارجية لكونها في الذهن وحلولها فيه وان كان المراد بالتجرد والكلية ما ذكرتم فنمنع فيهما
ما عرض لشكل المعقول من سبب المحل من اختصاصها بوضع معين واقترانها بعوارض مخصوصة فانه جاز ان يطابقها
الى ما في الخارج وان لم يطابقها في المقدار والوضع قوله والا لا يشترك الا لزم اي لو كان ما عرض لها بسبب المحل
قادحا في كليتها وتجردها لزم ان تكون الصورة الكلية الحالة في النفس جزئية لحلولها في نفس جزئية وحدوثها في وقت
معين فيبطل قولكم ان النفس تدرك الكليات قوله واما الوجوه النقلية فظاهرة لا تحتاج الى الشرح قوله تتوفيها
روحها اي تفعلها وتحركها ورفعوا الطاير اي حرك جناحيه حول التي لفرع عليه والتبع المأتم قال وتفصيل الحكماء في
الى اخره اقول لما فرغ من دلايل القايلين بتجرد النفس وما يرد عليها شرع في ذكر مذاهب المتكلمين في النفوس وضبط
الاقوال فيه ان يقال انها اما ان جسما او جسمانيا اي حالا في الجسم او متحيزا غير جسم ولا جسماني قال النظام ضبط ابن الراوندي
فانه زعم ان النفس عبارة عن جزء لا يتجزى في القلب وذهب النظام الى انها اجسام لطيفة سارية في جميع البدن سريان
ماء الورد في ورق الورد وسريان النار في الفحم وقيل انها قوة في الدماغ مبدأ للحس والحركة وعرض بسبب
الاعصاب النابتة منه على جميع البدن وقيل هي مجموع قوى بل احدها حاصلة في الدماغ وتسمى بالنفس الناطقة الحكمية
لكونها مبدأ لادراك العلوم والحكم والثانية في القلب وهي قوة للغضبية والشهوة والمبدأ للحزن والفرح وتسمى
بالقوة الحيوانية والثالثة في الكبد للنفس النباتية وسماها المصنف بالشهوانية وفيه نظر لان الشهوانية من القوى
الحيوانية وليست من التسمية سواء التي افعال القوة النباتية من تتبط باي كل كايسح واي كل انما يحدث بعد الجبلي الى
ما تحرك اليه ومعنى للشهوة وقيل ان النفس مجموع الاخلاط والاركان وذهب محققو المتكلمين الى انها اجزاء اصلية
باقية من اول العمر الى آخره من غذاء يتطرق اليها نقص وانحلال قال اما الحكماء فذهبوا الى ان النفس الى اخره اقول
ذهب



ذهب المتكلمون الى ان النفوس حادثة قبل حدوث الابدان للحديث المذكور في المتن وبعضهم من منع ذلك لقوله تعالى
تكون للبدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد بانشاء الروح ولفظة ثم يدل على التراخي فيبطل القول بكونها قبل البدن
واما الحكماء فذهب افلاطون وغيره من القدماء الى انها قديمة وذهب ارسطو ومن تابعه الى انها حادثة بعد حدوث البدن
واما ما احتج به ارسطو فتقريره ان يقال لو كانت النفوس متحدة لكانت حادثة والمقدم حق والثاني مثله اما بيان
حقية المقدم فلان النفس لو اختلفت بالماهية لزم كونها مركبة لاشتراكها في كونها نفوسا واختلافها بخصوصها وما به
الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيلزم تركب النفس منهما وهو باطل اذ لو كانت مركبة لكانت جسمانية لان كل مركب
جسم واما بيان الشرطية واليه اشار بقوله فلو وجدت قبل البدن فتقريره انها لو كانت قديمة فاما ان تكون
واحدة او كثيرة والقسمان باطلان اما بطلان كونها كثيرة فلما تقدم في مباحث التعين ان تكثر افراد النوع الواحد
بسبب المادة ولا مادة للنفس قبل البدن فيمتنع وجود التعدد قبل البدن واما بطلان كونها واحدة لانها لو كانت
واحدة فبعد التعلق بالابدان ان بقيت واحدة لكان جميع الناس نفسا واحدة ولكان كل ما علمه واحد علمه غيره وذلك
معلوم الفساد بالضرورة وان لم تبق واحدة لكانت منقسمة ومتجزية وهو محال اذ الانقسام من خواص الاجسام والنفس
لا تنقسم قوله وفيه نظر الى آخره اشارة الى الجواب عن هذا الدليل وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان اشتراكها في كونها
نفوسا يستلزم كونها مركبة وانما يلزم ذلك ان لو كان كونها نفوسا [illegible] انها مدبرة للابدان وكونها مدبرة عارض
من عوارضها والاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب في الماهية فان الضدين مع اختلافهما في الماهية يشتركان في التضاد
سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كل مركب جسم بل كل جسم مركب اما من الجواهر الفردة او من الهيولى والصورة والموجبة الكلية
لا ينعكس كنفسها وكيف يصدق ذلك وكل مركب جسم ومن هيكل الى الجواهر كالعقول والنفوس مركبة وليست اجساما
وذلك لانها مشتركة في الجوهرية ومتمايزة بالنوع والجوهر جنس لها وكل ما دخل تحت جنس كان مركبا من الجنس والفصل سلمنا
ذلك لكن لا نسلم ان اتحاد النوع في الكثير يستلزم حدوثها وكل لانها قبل البدن اما واحدة او كثيرة قلنا لم لا يجوز
ان تكون كثيرة قوله لا مادة للنفس قبل البدن قلنا لا نسلم فلم لا يجوز ان تكون هذه النفس قبل تعلقها بهذا
البدن كانت متعلقة ببدن آخر فانتقلت منه الى هذا البدن على سبيل التناسخ فان قلتم ان التناسخ باطل لاستلزامه

تعلق النفس بالبدن الواحد لان البدن الواحد لما كان شرطا لحصول النفس فاذا حدث بدن صالح لان يتعلق به
النفس وجب ان تفيض عليه من المبدأ الفياض اعني العقل الفعال نفس لوجود الفاعل والقابل ولو تعلقت بذلك
البدن نفس اخرى على سبيل التناسخ لزم تعلق نفسين ببدن واحد وهو محال لان كل احد يدرك بالضرورة [illegible]
واحدا [illegible] فلا بد له فاذكرتم على بطلان التناسخ موقوفة على حدوث النفس لما ذكرتم من كونها مشروطة
بالبدن فاثبات حدوث النفس بابطال التناسخ دور [illegible] الى الدور واما [illegible] لان لهم ادلة
اخرى على بطلان التناسخ لكن هذا الدليل اوثق منها قال الشيخ في كيفية تعلق النفس بالبدن الخ
اقول لما كانت النفس متعلقة بالبدن وجب ان تكون هناك امور تبين كيفية ذلك التعلق وتبين ما هو سبب
التعلق والآلة التي الذي به تعلقت النفس اولا اما كيفية التعلق فانها كتعلق العاشق بالمعشوق عشقا
لا يمكن العاشق بسببه من مفارقة المعشوق ما دام ممكن المصاحبة او كتعلق الصانع بالالات التي يحتاج اليها
في افعاله وليس تعلقها تعلق الحال بالمحل ولا تعلق المجاورة كتعلق الانسان بداره او ثوبه لاختصاصها
بالمتحيز والنفس لما كانت مجردة استحال عليها ذلك وايضا لو كان تعلق الحلول لبطل هذه المقدمة ولو كان
تعلق المجاورة لتمكن الانسان من مفارقة البدن كما يمكن [illegible] واما سبب التعلق فهو ان كمالاتها ولذاتها الحسية
بسبب ادراكاتها الجسمانية والعقلية بسبب ادراكاتها الكلية متوقف على البدن لكون البدن آلة النفس في اكتساب
الكمالات وكل ما [illegible] من شانه ان يكون كذلك التي اذا كان صالحا له [illegible] واما متعلقها الاول فهو الروح المنبعث
عن القلب المسمى بالروح الحيواني واعلم ان الاغذية الواردة على البدن تتولد منها في الكبد الاخلاط الاربعة
ويتولد من لطيف هذه الاخلاط الروح ومن كثيفها الاعضاء فالروح جسم حار لطيف يتكون من الطف اجزاء
الاخلاط والاعضاء [illegible] المتكون من الطف اجزاء الاغذية والذي يدل على ان متعلقها الاول هو
الروح ان شد الاعضاء يبطل الحس والحركة [illegible] موضع الشد ويمنع نفوذ الروح اليه ولو كانت النفس
متعلقة بالكل لما كان كذلك وقد علمت ان الروح لكونه الطف الاجزاء كان مناسبة للنفس التي متعلق النفس اولا به
تكون به وهذا اقناعي قوله فيفيض عليه [illegible] الى آخره اعلم ان هذا الروح لحرارته ولطافته تسري في جميع

قوة صح

الاجزاء



اجزاء

البدن وينفذ في جميع اعماقه وعند تعلق النفس به تفيض عليه [illegible] في جميع البدن بسريان الروح فيها تستعد الاعضاء
لقبول قوى الحس والحركة وتسمى الحيوة والقوى الحيوانية قوله فتنتشر في كل عضو قوة يليق به اي احساس القوة
الحيوانية في الاعضاء فانه على كل [illegible] قوة يليق بذلك العضو وتكمل بها منفعة ذلك العضو كما تنتشر في الدماغ
قوة الاحساس والتخيل والفكر والذكر وعلى هذا في كل عضو ويعلم من قوله فتنتشر في كل عضو ان القوة
الحيوانية متقدمة على سائر القوى و[illegible] عرفت ان منبع الروح الحيواني هو القلب فاعلم ان انه عند انبعاثه
منه تسمى روحا حيوانيا فما من القلب تنفذ هذه الروح في جميع الاعضاء بتوسط الشرايين [illegible] العروق الضوارب فما صعد
منه الى الدماغ تسمى روحا نفسانيا والصاعد منه الى الكبد في الاوردة اعني العروق الغير الضوارب تسمى روحا طبيعيا
ولما كان القلب هو الذي تنبعث منه الروح الحامل لجميع قوى البدن لا جرم كان هو الذي يسمى المطلق على ما هو عبارة
الشيخ وغيره من المحققين وهي باسرها تتبع المدرك والمحرك الى آخره اقول ولما كانت الحيوة اما عبارة عن الحس
والحركة فقوى الحيوة انما تتبع المدركة والمحركة واما قدم القوى المدركة لان المحركة الارادية متوقفة على الادراك
فتكون متقدمة عليها ولهذا قدم القوى المدركة الظاهرة على الباطنة لتوقف ادراك الباطنة عليها على ما يجي قال
الشيخ البصر ادراك بانعكاس صورة من المرئي الى آخره اقول هذه هو الاول من الحواس الخمس الظاهرة واعلم
ان محل القوة الباصرة هو الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين اللتين تخرجان من مقدم الدماغ وتتقاطعان قبل وصولهما
الى العين ثم تفترقان فتذهب كل واحدة منهما الى عين واختلف الناس في كيفية الابصار فذهب الشيخ الى انه انما
يحصل بانعكاس صورة المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء من الحدقة وهو الجليدية وانما سميت بذلك لانها
تشبه الجليد في اللون والصفاء وليس المراد من الانعكاس انتقال صورة من شيء الى الرطوبة المذكورة بل انه عند حصول
[illegible] الصور [illegible] بحصل بالمقابلة وكيفية ذلك ان يرتسم فيما بين الناظر وبين المرئي مخروط متوهم رأسه في
المركز من الحدقة وهو الذي انطبع فيه الصورة وقاعدته سطح المرئي والذي يدل على ذلك انا نرى الشيء القريب اعظم من
الشيء البعيد وذلك لان المرئي كلما كان ابعد كانت الزاوية المذكورة اصغر واذا كانت الزاوية اصغر كانت الصورة المنطبعة
فيها اصغر والمنطبعة في الزاوية التي تكون اعظم فلا جرم القريب يرى عظيما والبعيد صغيرا وما اورد عليه ليس بمحال انطباع

بحسب

العظم كالسامعة المصغر وهو الى طوبة الجليدية واجيب عنه بان الممتنع انطباع العظم لا صورته ومن هذا الكلام ظهر ما ذكرناه



واعلم ان الابصار ليس بمجرد الانطباع المذكور والا لزم ان نرى الواحد شيئين
لانطباعه في جليدتي العينين وليس كذلك بل يتأدى الشبح الى العصبتين
المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح الذي فيهما وهو وقيل بانفصال شعاعات
مخروطية تخرج منهما الى الشيء المشاهد الى مذهب الرياضيين في سبب الابصار وهو ان
العين تخرج منها اجسام شعاعية على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي
فعند اتصالها بالمرئي يحصل الاحساس وليس هذا لوجوه منها ان الابصار لو كان بخروج الاشعة واتصالها بالمرئي
لزم ان لا نرى المقابل لان الشعاع اما جسم لطيف فعند هبوب الرياح وصولها اليه يتشوش بل الاشعة
وتنحرف عما كانت عليه للمقابل وتقع قاعدتها عليه فلا نرى المقابل ونرى غيره والتالي باطل لاستحالة
قال الثاني السمع وسبب ادراكه وصول الهواء الى آخره اقول الادراك السمعي لا يحصل الا بوصول الهواء المتموج
المنضغط بين قارع ومقروع الى الصماخ على ما تم عرف السمع بالقوة المستودعة في ... الصماخ الى العصب
المفروش فيه مقعرة ولو قدم التعريف لكان اولى قال الثالث الشم وهو قوة زائدة على الى آخره اقول الشم قوة مستودعة
في الزائدتين الشبيهتين ... البطن المقدم من بطون الدماغ وهما شبيهتان بحلمتي الثدي ولا شك ان ادراك الشم يتوقف
على توسط الهواء بين آلة الشم وبين الجسم ذي الرائحة لكن ذهب بعضهم الى ان الرائحة اما بان يتكيف
الهواء المتوسط بكيفية الرائحة يعني ان يحصل فيه ... بسبب مجاورتها فيصل الى الشم ولهذا كلما كان الهواء ابعد عن
الجسم كانت الرائحة فيه اضعف اذ كل جزء من الهواء ينفعل عن مجاوره وكيفيته ... اضعف من كيفية المتشوش
ولهذا كلما كان ... الجسم عن الآلة ابعد كان ادراك الرائحة اضعف وعن بعضهم انه يتحلل من اجزاء الجسم ذي الرائحة
شيء ويختلط بالهواء فعند وصول هذا الهواء المختلط الى الشم يحصل الادراك واستدلوا على ذلك بان ...
... الرائحة ورد على هذا القول بان القدر اليسير من المسك ... الرائحة ويصل الى ... على الدوام
ولو كان ذلك بسبب تحلل الاجزاء لما كان كذلك بل كان يفنى او ينتقص قال الرابع الذوق وهي قوة في العصب
المفروش



المفروش الى آخره اقول الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراك هذه القوة مشروط بمخالطة
المطعوم والمذوق الى الرطوبة اللعابية العذبة التي في الفم ... الى ذلك العصب المفروش ... الذوق ... يحصل
ان يكون بسبب ذلك تكيف الرطوبة بتلك الكيفية قال الخامس اللمس وهو منبثة في جميع البدن الى آخره اقول
اللمس قوة سارية في جلد البدن بها يدرك الحار والبارد ... والقوة ... ومن
من زعم ان اللمس ... متعددة ... واعلم ان اللمس اتم القوى للحيوان فانه لما كان مركبا من العناصر
وجب ان يكون صلاحه باعتدالها وفساده بتخالفها فلا بد من قوة سارية في كليته بها يدرك المنافي ليحترز
عنه بالذي عنده قال واما الباطنة فخمس الى آخره لعل لما فرغ من الحواس الظاهرة شرع في الحواس الباطنة
وهي ايضا خمس لانها اما مدركة فقط او مدركة ومتصرفة ... اما مدركة للصور وهي الحس المشترك او حافظة لها وهي
الخيال واما مدركة للمعاني الجزئية وهي الوهم او حافظة لها وهي الحافظة وتسمى الذاكرة ... تمت جميع المدركات وان
كانت المدركة ... كانت الباطنة ... قال الاول الحس المشترك الى آخره اقول انما ابتدأ
بالحس المشترك لمناسبته للحواس الظاهرة ... التعليمي ... عند الحس الا ...
العقل والحس المشترك قوة يدرك صور جميع المحسوسات الظاهرة واما تسميتها بالحس المشترك لاشتراكها بين الحواس
الخمس لان كل حس ... البتة صورة محسوسة ... شاهدة عندها وتدل على ثبوت هذا الحس ... الحكم
باتحاد ... على الآخر كحكمنا بان هذا الابيض حلو وبان هذا الطعم طيب الرائحة والحاكم بين الامرين لا بد
وان يحضر المحكوم عليه والمحكوم به عنده ... الحكم على المجهول فلا بد من قوة يدرك المحسوسين معا وليست
احدى الحواس الظاهرة ... لاختصاص كل منها باحد انواع المحسوسات كالذوق بالمطعومات والشم بالروائح
ولتسمية ... لانها لا تدرك الجزئيات بالذات فهي قوة اخرى وهي الحس المشترك ومحله البطن المقدم اعني
التجويف الاول من التجاويف ... للطريق ... منها قوة او قوتين على ما سنعرفه قال الثاني الخيال
وهي قوة تحفظ ما يدركه الحس اقول الخيال يحفظ الصور الجزئية بعد غيبوبتها عن الحس المشترك وهو كالخزانة للحس
المشترك واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك بان الحس مدرك للصور والخيال حافظ لها والمدرك غير الحافظ

الالم واللذة ... بالامانات من الملموسات ... واما ذكرهما ... والعقل ... على ... لكونهما ... الالم

لان المدرك قابل والقابل غير الحافظ فان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها وحيث الخيال موضعه مؤخر البطن الاول
من الدماغ قال الثالث الوهم اي الخامس اقول القوة الوهمية هي التي تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد
وعداوته والدليل على ثبوتها وتغايرها لسائر القوى ان هذه المعاني الجزئية لا تدركها النفس الناطقة
ولا شيء من الحواس الظاهرة وهو ظاهر ولا الحس المشترك والخيال لانهما انما يتعلقان بالصور المحسوسة وكلامنا
في تلك المعاني ولا المتخيلة لاختصاصها بالتركيب والتفصيل فلا بد من قوة باطنة تدركها وهو المطلوب
ولقائل ان يقول المدرك لعداوة هذا الشخص لا بد وان يكون هو بعينه المدرك لذلك الشخص لكن المدرك لـ
هو الحس المشترك على ما ذكره فالمدرك لعداوته هو الحس المشترك وذكر المصنف ان محل الوهم هو مقدم البطن الاخير
والمشهور ان محله اخر البطن الاوسط وأما القوة الرابعة اي الحافظة فهي التي تحفظ المعاني التي تدركها الوهم بعينها
وهي غير القوة المتقدمة لما بين عند ذلك فهي مغايرة لها قال السابع المتصرفة الى آخره اقول المتصرفة قوة
تركب بعض الصور مع بعض او بعض المعاني مع بعض الصور وتحلل اي يفصل بعضها عن بعض فالتركيب مثل ان تركب انسانا
ذا رأسين او ذا جناحين والتفصيل مثل ان يفصل رأس انسان عن بدنه حتى يحصل صورة انسان عديم الرأس
وليس من شأن هذه القوة ان تكون عملها منتظما بل انها تخدم العقل او الوهم اي نظام تركيبها الى ان الآخر لما بهذا
التركيب والتفصيل ان كان سوالعقل تسمى مفكرة وان كان الامر هو الوهم تسمى متخيلة والتحقيق ان الامر هو النفس
مطلقا لكنها استعملها تارة بواسطة القوى الوهمية وتارة بواسطة القوى العقلية قال والدليل على اختصاص
هذه القوى بهذه المواضع الى آخره اقول انما عرف اختصاص هذه القوى بهذه المواضع لانه اذا حصل في احد هذه
المواضع آفة اختل فعل القوة التي جعلت متعلقة بها فان التجارب الطبية دلت على انه متى عرض آفة في مقدم
الدماغ اختل تصور الحس المشترك للمحسوسات واذا انتفى عادت الى الصلاح ومتى عرض آفة في البطن المؤخر
من الدماغ اختل الحفظ وحدث النسيان واذا زال عاد كما كان وكذا لاختصاص الحس المشترك بمقدم الدماغ
والحفظ بمؤخره لما كان الامر كذلك قال فالمدرك للجزئيات اذن هي هذه الى آخره اقول وقد ذكر المحققون ان النفس
الناطقة تدرك الكليات والجزئيات لانا نحكم على زيد بانه انسان والحاكم بهذا التصديق لا بد ان يحضره المحكوم عليه
والمحمول

سبق صح

المتوهم



والمحمول جميعا لما مدرك الكلي هو النفس فمدرك الجزئي هو ايضا لكنها تدرك الكلي بالذات والجزئي بواسطة
القوى والآلات لا بمعنى ان الآلات تدركها ثم تدركها النفس كما حمل عليه ظاهر لفظ المتن والا لزم اجتماع ادراكين
وكون الانسان الواحد مدركين وذلك باطل بالبديهة بل المدرك هو النفس ولكن بواسطة القوى وانطباعها في
تلك القوى والذي يدل على ان النفس لا تدرك الجزئيات بالذات هو انها لو ادركتها لزم انقسام النفس
وهو محال بيان الملازمة انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين على هذه الصورة
فلا شك ان تغاير الجناحين اعني المربعين اللذين عن الطرفين واختصاص كل منهما بالجانب
لا في الخارج اذ المفروض عدمه في الخارج بل في الذهن ولا بسبب الماهية ولوازمها لان المفروض انهما متساويان
في الماهية بل بالعوارض المغايرة ويلزم من ذلك ان يكون محل احد الجناحين مغايرا لمحل الآخر والا لزم عدم
الامتياز وحلول عرضين في محل واحد فلو كان محله هو النفس لزم انقسام النفس بانقسامه ولزم كونها جسما
وهو باطل قال وأما المحركة فينقسم الى آخره اقول لما فرغ من ذكر القوى المدركة شرع في المحركة وهي تنقسم
الى فاعلة وباعثة اما الباعثة فالشوقية وهي القوة الباعثة على الجذب ودفع الضرر والفاعلة هي القوة
العضلية التي تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها فان بتمديد الاعصاب توجب حركة قبض
وارخائها توجب حركة بسط وهذه القوة هي المبدأ القريب للحركة البدنية ويليها العزم ويليه الشهوة والغضب
ويليه التوهم او التعقل وكل واحد من هذه الامور من المبادئ البعيدة للحركة قال وأما القوى الطبيعية الى
آخره اقول لما فرغ من قوى الحيوانية شرع في القوى التي تشترك فيها الحيوان والنبات وسماها الحكماء
بالقوى النباتية والاطباء بالقوى الطبيعية وهي القوى المتصرفة لكن في المواد الجسمانية بالتغذية والتنمية والتوليد
من غير شعور ولا ارادة ثم انها لا تخلو اما ان يكون فعلها لاجل بقاء الشخص او لاجل بقاء النوع والتي فعلها
لاجل بقاء الشخص قسمان احدهما القوة الغاذية والثاني النامية وذلك لان المركبات من العناصر لما كانت تتحلل
اجزاؤها لاجل الحرارة التي فيها واي الحرارة الغريزية الواردة عليه احتاج في بقائه الى بدل ما يتحلل
ليقوم مقامه كما كان المتحلل جزءا منه وهذا يتم بامرين احدهما تحصيل البدل وهي الغاذية والآخر تصرف في

في اجزاء الجسم وسماها النامية والقوة الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل ويكون ذلك

ليخلف ما كان [illegible] بحيث ان يخلف الغذاء بدل ما يتحلل به ونقص مقامه ومواده وهذا التعريف يشتمل

على [illegible] والغذاء جسم من شانه ان يصير جزءا للمغتذي واما القوة النامية فهي القوة التي تزيد في اقطار الجسم الطول

والعرض والعمق على تناسب طبيعي الى غاية النشو فقوله تزيد في اقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية فان

القارع اذا اخذ قطعة من مادة وزاد في طولها نقص من عرضها وبالعكس واما هذه القوة فانها تزيد في الاقطار

الثلثة قوله على تناسب طبيعي احتراز عن التي ما [illegible] الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم والاستسقاء فانه ليس

على تناسب طبيعي ومعنى التناسب الطبيعي هو ان طول الجسم اذا كان ذراعا مثلا وعرضه ذراعا كانت التي زادت

في الطول ضعف التي زادت في العرض قوله الى غاية النشو احتراز عن السمن فانه وان كان في الاقطار الثلثة على تناسب

لكن لا يعرض عند البلوغ الى تمام النشو فانه قد يحصل وقت الشيخوخة الذي هو [illegible] الذبول قال والتي تسمى قسمان الى آخره

اقول القوة النامية من القوى الطبيعية هي التي يحصل بها بقاء النوع فعلها بعد فعل الاوليين وهي تنقسم الى

المولدة والمصورة اما المولدة فهي القوة التي تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم الاخير ليصير مادة لشخص آخر والمصورة

فهي التي تحصل المني في الرحم وتفيد الصور والقوى الخاصة بالنوع والتي اسناد النقش [illegible] الى [illegible] ابتداء من غير

توسط هذه القوى فانه من المحال اسناد هذه الافعال العجيبة المختلفة الدالة على حكمة [illegible] الا قوة عديمة الشعور

والارادة قال ويخدم القوى الاربع الى آخره اقول الغاذية لها خوادم اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة

لان فعلها لا يتم الا بهذه الاربع وذلك لان احالة الغذاء الى الشبيه تحتاج الى تحصيل الغذاء وجذبه الى موضع الهضم

والهضمة فيه والى امساكه ليتم الهضم والى دفع ما لا يحتاج اليه [illegible] المتغذي عن البدن وعلم من هذا ان هذه القوى انما

هي خوادم الغاذية وليست خوادم الثلث الآخر اعني النامية والمولدة والمصورة وكلام المصنف يدل على خلاف ذلك

ويمكن توجيه كلامه بان يقال لان الغاذية لما كانت خادما للقوى الثلث المذكورة [illegible] فعل الثلث عليها وعلى هذا اذا

كانت هذه الاربع خوادم الغاذية كانت خوادم القوى الثلث ايضا [illegible] ويخدم القوى الاربع اربع اخرى وكان

للمعترض قوة جاذبة كذلك لكل عضو من الاعضاء قوة جاذبة والا لما اختص كل عضو بغذاء يخصه قوله والماسكة [illegible]

او

120

اي الهاضمة [illegible] مراتب اولها عند المضغ في الفم ويدل عليه ان الحنطة الممضوغة قد تفعل في انضاج الدماميل ما لا يفعل المطبوخ

في الماء والثانية في المعدة وهو ان يصير الغذاء شبيها بماء الكشك الثخين اي ماء الشعير الثخين وهو

المسمى بالكيلوس والمرتبة الثالثة ان ينجذب الكيلوس الى الكبد ويصير هناك اخلاطا والرابعة المرتبة التي في الاعضاء

فانه [illegible] اذا توزعت على الاعضاء [illegible] قوله والماسكة اي القوة الثالثة

من القوى الخوادم هي الماسكة وهي التي تمسك المجذوب في المعدة وتمنعه عن النزول الا ان يهضمه الهاضمة والدافعة وهي التي تدفع

عن البدن ما فضل من الغذاء ولم تقبل الانهضام وكذلك تدفع المهيا لتغذيه عضو آخر اليه قال الثاني في بقاء النفس

الى آخره لعل [illegible] الحكماء وطائفة من المتكلمين على ان النفس لا تنعدم بعد خراب البدن واستدل المتكلمون بما

تقدم في تجرد النفس من الآيات والاحاديث الدالة على بقائها وقد احتج الحكماء بان النفس [illegible] ما

يقبل العدم فهو مادي ينتج ان النفس لا تقبل العدم اما الصغرى فلما تقدم في تجرد النفس واما الكبرى

فلوجهين احدهما انه لو لم يكن ماديا لكان الشيء الواحد متصفا بالفعل والقوة وهو باطل فيجب ان يكون لها ما تقبل [illegible]

القوة وهي المادة كما تقدم في تحقيق الهيولى والصورة والثاني ان امكان العدم لو قام بالنفس [illegible] عندها كما

تقدم في اثبات الهيولى من وجوب وجود القابل عند حصول المقبول وانه محال فيجب ان يكون لها مادة تقوم بها امكان

[illegible] عند [illegible] النفس هذا تقرير المذهب اما الاعتراض عليه فهو ان يقال لا نسلم ان النفس غير مادي [illegible]

في [illegible] وقد تقدم بطلانه ولا نسلم ان ما تقبل العدم فهو مادي [illegible] الدليل عليه في الوجه الاول وقد تقدم

الجواب عنه في [illegible] واما الوجه الثاني فهو موقوف على كون الامكان وجوديا وقد تقدم بطلانه في [illegible] الوجوب

والامكان فان قلت نحن لا نتعرض للامكان بل نقول النفس لو كانت قابلة للفناء لكانت باقية مع

الفناء اذ القابل يبقى مع المقبول قلت المقبول اذا كان وجوديا يجب بقاء القابل معه اما اذا كان عدميا

فلا قال ثم [illegible] بعد [illegible] البدن شقاوة وسعادة اقول القائلون ببقاء النفس على ان لها بعد فناء البدن

سعادة وشقاوة فالسعادة بسبب ادراك الملائم من حيث هو ملائم والشقاوة بسبب ادراك المنافي من

حيث هو منافي [illegible] ان النفس الانسانية اما ان تكون [illegible] ان تكون لها اعتقاد [illegible]

اما ان تكون مطابقة للواقع اولا وعلى الاول اما ان تكون خالية عن الاخلاق الرديئة والملكات الرذيلة اولا
تكون فهذه مراتب اربع الاولى مرتبة النفوس الكاملة المتصفة بالعقائد المطابقة للواقع الواجب وصفاته
وغيرهما الخالية عن العلائق البدنية وهي مرتبة اصحاب السعادات والثانية المرتبة التي تقدم ذكرها للنفوس المتصفة
بالعلوم والعقائد المطابقة المتصفة بالاخلاق الذميمة والملكات الرديئة وانها بعد مفارقتها الابدان
تتاذى بسبب تلك الملكات والاخلاق الا انها تزول فان تلك الاخلاق غير راسخة لانها حصلت لها بسبب البدن
فتزول بزواله والروح يحصل لها بالعلم الكامل والى هذه المرتبة اشار بقوله فان الكسب من البدن الى اخره
الثالثة النفوس المعتقدة للباطل اي اهل الكفر من الاشقياء وزعموا انه صواب اصحاب الشقاوة وكلاهم التوبة
لان هنا امورا بلذة توجب الالام والشقاوة لها احدها الجهل والثاني الشوق الى معرفة الحق اذ لو لم يكن ذلك لما حصل
تلك العقائد الباطلة المانعة النفس عن حصولها الحقيقية لزوال شرط سببها وهو دفعه عن البدن واما في هذه لا اصول
توجب الالم فلذة الشوق الى الشيء مع عدمه ومع عدم التمكن من تحصيله توجب الالم المرتبة الرابعة النفوس الخالية
عن العقائد الحقة والباطلة جميعا وهي مما لا سعادة ولا شقاوة بحسب العقائد والله اعلم بالصواب قال

**الكتاب الثاني في الالهيات وفيه مباحث** اقول مباحث هذا الكتاب هي المقصودة بالذات في علم الكلام
وما تقدم عليها يجري مجرى المبادي والمقدمات لها والمراد هنا بالالهيات هو البحث عن ذاته تعالى وصفاته
وافعاله ولهذا رتب الكلام فيه على ثلثة ابواب الاول في ذاته تعالى وفيه فصول الاول في اثبات الواجب وفيه مباحث

**قال الاول في ابطال الدور والتسلسل الى اخره** اقول لما كان اثبات واجب الوجود متوقفا على ابطال الدور والتسلسل
قدم ابطالهما الذي يدل على ابطال الدور سواء العقل جازم بان وجود المؤثر متقدم على وجود الاثر
بالذات فلو كان كل واحد منهما مؤثرا في الاخر بالذات لكان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم
على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيلزم تقدم كل منهما على نفسه بمرتبتين وذلك محال ثم ههنا
بحث وسؤال قال لا نعني بالمتقدم الذاتي التقدم بالزمان وهو محال فهو محال لوجوب تقارن المعلول العلة بالزمان
وان عنيتم كون الشيء مؤثرا في غيره كان المتقدم على الشيء من غير تحقق فان عنيتم به امرا اخر فلا بد من تصوره
لم



ثم من احكام الدلالة على تقدمه ثم بيان استحالة تقدم الشيء على نفسه وذلك المعنى واجيب بان تقدم العلة على المعلول
واستحالة تقدم الشيء على نفسه بديهيتان فلا حاجة الى التعريف وبيان الاستحالة وقد تمسك الامام في ابطال
الدور بطريق اخر وهو ان المعلول مفتقر الى العلة فلو كان كل منهما معلولا للاخر لكان كل واحد منهما مفتقرا
الى الاخر ويلزم من ذلك افتقار الشيء الى نفسه وهو محال الا ان يراد افتقار اضافة فلا يتحقق الا من الشيئين لان
المفتقر اليه يجب ان يكون واجبا بالنسبة الى المفتقر والمفتقر يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى المفتقر اليه فلو كان الشيء
الواحد مفتقرا الى نفسه لزم ان يكون الشيء الواحد واجبا وممكنا معا وهو محال ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفتقر
الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء لانا لو قدرنا وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة حصل المعلول
ولم يلزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وانه محال فالمعلول لا حاجة له الى البعيدة واذا كان كذلك فلا يلزم من
افتقاره الى ما يفتقر اليه افتقاره الى نفسه ويمكن ان يجاب عنه بان افتقار المفتقر الى المفتقر الى الشيء الى ذلك
بديهي ووجود المعلول على تقدير عدم العلة البعيدة ممنوع لان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزءا
منها والتخلف عن جزء العلة غير ممتنع سلمناه لكن انما يلزم منه ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يكون محتاجا على
هذا التقدير وهو لا يلزم ان لا يكون محتاجا في نفس الامر لان هذا التقدير محال **قال واما التسلسل فيدل على
بطلانه وجوه الى اخره** اقول استدل المصنف على ابطال التسلسل بوجوه الاول برهان التطبيق وتقريره
انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لامكننا ان نفرض جملتين احديهما من المعلول الاخير الى ما لا
نهاية والاخرى من المعلول الذي قبل المعلول الاخير بمرتبة واحدة ثم نطبق احدى الجملتين بالاخرى بان نجعل الاول
من هذه الجملة مقابلا للاول من الجملة الثانية والثاني من الاولى مقابلا للثاني من الثانية وهكذا فالجملة الناقصة
اما ان تستوعب الجملة الزائدة اولا تستوعب فان استوعبتها كانت الناقصة كالزائدة هذا خلف وان لم تستوعب
يلزم انقطاع الجملة الناقصة فيكون متناهيا لحصول مبدا ومنتهى فيها فاذا تناهت الجملة الناقصة يلزم تناهي
الزائدة ايضا لانها انما زادت عليها بقدر متناه وهو معلول واحد والزائد على المتناهي بقدر متناه
يكون متناهيا قطعا فان قيل لا نسلم انقطاع الناقصة لو لم تنطبق على الاولى ولم تستوعبها لان عدم انطباقها

لانقطاعها وقد يكون الحجر باعثي نتوهم حايلا اجزائها فلم نعلم انقطاعها ولا تناهيها سلمناه ولكن لم قلتم استحالة كون
الناقص مثل الثاني لا توقع على تقدير التطبيق لان التطبيق امر محال والمحال جاز ان يستلزم المحال فانه لا يلزم من الاول
ان الانقطاع على تقدير عدم الاستحالة ضروري للمستند فاسد لان التطبيق لا يجب ان يكون باحضار القوة
الوهمية فان القوة العقلية تحكم على ما لا يتناهى مجازا ان تحكم على الجملتين وان كانتا غير متناهيتين بالتطابق وقد يقال
لان ادراك العقل لصور غير متناهية على سبيل التفصيل ممنوع وعلى الثاني لان التطبيق لعدم تحكم لوضعه العقل
هو ان استحالة محاذاة اجزاء احدى الجملتين باجزاء الاخرى بالقوة العقلية التي بها تعقل الغير المتناهي وعلم
انه لما البرهان على تقدير صحته كما يدل على بطلان التسلسل في العلل والمعلولات يدل ايضا على بطلانه في ساير
انواع التسلسل وهو ما لا يوجد احاده دفعة كالاعداد واي كانت المراتب اولا يوجد ولا يترتب لها وضعا كالنفوس
الناطقة او لها ترتب وضعي كالاجسام **قال الثاني مجموع الممكنات المتسلسلة الى آخره** اقول هذا البرهان مختص بابطال
تسلسل العلل والمعلولات من طرفيها المبدأ وتقريره ان يقال لو تسلسلت العلل والمعلولات من طرف المبدأ الى غير
النهاية كان للمجموع الحاصل منها ممكنا لافتقاره الى احاده الممكنة والمفتقر الى الممكن ممكن فذلك المجموع ممكن فيكون لها
علة وتلك العلة اما ان يكون نفسه ذلك المجموع او احاد داخلة او احاد خارجة عنه والاول باطل بالضرورة فان الشيء
لا يكون علة لنفسه والثاني ايضا باطل لان كل واحد من تلك الاحاد معلول لغيره وهو لا يكون علة لنفسه ولا لعلته
لاستحالة تقدم الشيء على نفسه وعلى ما تقدم عليه واما ما لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لا يكون علة مستقلة للمجموع بل لبعضه
فقط وقد فرضنا علة له وقد يقال في ابطال هذا القسم لو كان علة ذلك المجموع احاد داخلة فيه لزم كونه علة لنفسه
ولعلته لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد منه ومن جملة تلك الاحاد هو وعلته فيكون علة لنفسه ولعلته
وانه محال فتعين الثالث وهو ان يكون المؤثر خارجا عن مجموع الممكنات ولا شك ان ما خرج عن مجموع الممكنات
لا يكون ممكنا والا لكان داخلا لا خارجا وما ليس بممكن من الموجودات فهو واجب بالضرورة فينتهي الموجودات
الى واجب الوجود لذاته فينقطع التسلسل لان نهاية المؤثر في المجموع هو الاحاد الممكنة الغير المتناهية فانها حيث
لو تحقق لتحقق ولو اسندت لا تحقق لولا نقول ان اريد بالاحاد الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع وان
التي



الشيء في نفسه ممتنع وان اريد كل واحد لزم اجتماع المؤثرات على اثر واحد بالشخص انه محال وانما يكون المؤثر
على هذا التقدير داخلا وقد ابطلناه واذا تقرر ذلك فاعلم ان على هذا الدليل اعتراضات الاول انه لا يجوز
ان يكون المؤثر في ذلك المجموع احاده داخلا فيه قوله لانه حينئذ يكون علة لنفسه ولعلته قلنا نعم قوله واذا
كان كذلك لا يكون علة للمجموع قلنا لا نسلم واما يلزم ذلك ان لو وجب ان يكون للمجموع من حيث هو مجموع
علة وراء علل اجزائه وهو ممنوع فان مجموع المركب من الواجب لذاته وجميع الممكنات الموجودة ممكن لافتقاره
الى الجملة التي هي غيره وان علته اما داخل فيه او نفسه لا يتصور ولا خارجا عنه لاستحالة وجود موجود
خارج عن هذا المجموع فهي اذن لا داخل فيه وهو الواجب الوجود وليس علة لنفسه والجواب من وجهين احدهما ان العلة التامة
في الجملة لو لم تكن علة في كل الافراد لكان بعض تلك الافراد مستغنيا عنها والحال منعا عن ذلك البعض فلا يكون
ما فرضناه علة تامة للجملة علة تامة لها هذا خلف وما ذكر من السند مدفوع بوجهين احدهما ان المدعى ان المؤثر
في المجموع المركب من احاد امكانية هو مؤثر في كل واحد من اجزائه وما ذكرتموه من المجموع ليس كذلك
الثاني ان المطلوب هنا ابطال التسلسل وما ذكرتم من المجموع اما ان يكون موجودا اولا واما ما كان يلزم وجود
موجود واجب لذاته اما اذا كان موجودا فظاهر لاستلزام وجود المجموع وجود الواجب لذاته وبه ينقطع
التسلسل واما اذا لم يكن موجودا فلانه حينئذ يلزم ايضا بطلان التسلسل لما ذكرناه من البرهان السالم عن
هذا النقض الاعتراض الثاني هو انه لو وجب كون المؤثر في المجموع مؤثرا في كل جزء لزم الدور كون
وسواء تخلف المعلول عن العلة التامة واما تقدم المعلول على العلة فكل دور في المعلول الذي تتركب من جزئين
احدهما متقدم على الاخر كالسرير من الخشب اما انه لو وجب علته مع الجزء الاول او مع الثاني والاول يستلزم الاول والثاني
الثاني الجواب انه مثل هذا العلة يجب ان يكون مركبة من جزئين احدهما يكون علة تامة للمتقدم ويوجد معه
الثاني يحصل مع المتاخر وحده فلا يبطل ما قلنا فان العلة التامة حينئذ يوجد مع المتاخر وحده وكما يوجد مع المتقدم
ويكون المؤثر في المجموع مؤثرا في كل واحد من اجزائه والاعتراض الثالث سلمنا ان المؤثر خارج
عن هذا المجموع لكن لا نسلم ان يكون واجبا واما يلزم ان لو اشتمل هذه السلسلة على كل الممكنات وليس كذلك

يجوز ان تكون جملة غير متناهية خارجة عن هذه السلسلة وكل واحد منها مشتمل على آحاد غير متناهية فلا يلزم ان تكون
الخارج واجبا والجواب ان الخارج عن هذه السلسلة لو كان ممكنا لكان داخلا فيها لانا اخذنا جميع العلل
والمعلولات بحيث لا يخرج عنه ممكن قال الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان الى آخره
اقول لما فرغ من ابطال الدور والتسلسل شرع فيما هو المقصود من هذا الفصل وهو اقامة البرهان على وجود واجب
الوجود واعلم ان من الناس من اثبت حدوث العالم واحكامه ثم استدل على وجود الصانع وهذا هو الطريق
الذي سلكه المتكلمون وبعض الحكماء ومنهم من اعتبر حال الوجود واستدل بالنظر الى الوجود وانه واجب او ممكن
على اثبات الواجب وهو الطريق الذي سلكه الشيخ ابو علي في كتاب الاشارات والمصنف اشار الى الطريق الاول
بالوجه الاول والى الثاني بالثاني اما الوجه الاول فتقريره انه لا شك في وجود موجود حادث كالحركات المعينة
والاشخاص المخصوصة فنقول كل حادث ممكن وكل ممكن محتاج الى سبب اما الكبرى فقد مر بيانها واما الصغرى فلان
الحادث هو الذي كان معدوما ثم صار موجودا وكل ما كان كذلك كانت ماهيته قابلة للوجود والعدم لانها لو
لم تكن قابلة لهما لما تحقق عدمها ولا وجودها ولا نعني بالممكن الا هذا ثم نقول ذلك السبب ان كان واجبا لذاته فهو
المطلوب وان كان ممكنا لذاته افتقر الى مؤثر فمؤثره ان كان هو الاول لزم الدور وان كان غيره نقلنا
الكلام الى ما اليه فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى الواجب والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب واما الوجه
الثاني فتقريره انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من مؤثر بالضرورة
وذلك المؤثر اما ان يكون واجبا او ممكنا وينتهي الى الواجب بالضرورة دفعا للدور والتسلسل واياما كان يحصل المطلوب
فان قيل على سبيل المعارضة ما ذكرتم من الدليل وان دل على كون السبب واجبا لكن عندنا ما ينفيه وذلك لانه
لو وجد موجود واجب الوجود لكان وجوده زائدا على ماهيته وعارضا لها لما تقدم في بحث الوجود من ان وجوده
الواجب عارض لماهيته واذا كان عارضا كان ذلك الوجود ممكنا لافتقاره الى معروضه وكل ممكن فله سبب وسببه
لا يخلو اما ان يكون امرا مغايرا وهو الماهية المعروضة او مباينا وهو غير الماهية المعروضة وكل منهما باطل اما الاول
فلان الماهية المؤثرة في وجودها ان كانت معدومة لزم كون المعدوم علة للموجود وانه محال وان كانت موجودة
لزم



لزم تقدم الوجود على نفسه وكون الماهية موجودة مرتين وهو ايضا محال واما الثاني فلانه يلزم منه كون الواجب
لذاته مفتقرا في وجوده الى سبب منفصل عنه ويلزم منه امكان الواجب وهو محال والجواب عنه ان يختار
كون المؤثر في وجود الواجب هو الماهية المعروضة من حيث هي مع قطع النظر عن كونها موجودة
او معدومة ولا يلزم منه كون المعدوم مؤثرا في الوجود ولا تقدم الوجود على الوجود لانه لا يلزم من انقطاع
النظر عن الاعتبار اخذ العدم فيها وبالعكس قال الثالث في معرفة الله الى آخره اقول اختلف العقلاء في
ان حقيقة الله تعالى هل هي معلومة اولا وعلى تقدير انها ليست معلومة هل يمكن ان تكون معلومة فذهب كثير من المتكلمين
الى انها معلومة وذهب المحققون منهم الى انها ليست معلومة لكن يمكن ان يعلم وذهب الحكماء الى ان كنه حقيقته تعالى
لا يمكن ان يعلم وان طاقة البشر تعجز عن ذلك واحتج الحكماء بانه لو امكن معرفة حقيقة الله بالحقيقة فاما ان تكون
تلك المعرفة ضرورية او كسبية وكل منهما باطل اما الاول فلانا نعلم ذلك وللقطع بانا لا نتصوره تصورا
حسيا ولا وجدانيا ولا عقليا فلا يكون ضروريا واما الثاني فلان الاكتساب اما ان يكون بالحد او بالرسم والاول
باطل لان الحد انما يكون للمركبات وحقيقة الله تعالى غير مركبة لما تقدم من ان التركيب ينافي الوجوب فلا يكون
ذات الله تعالى قابلة للتحديد واما الرسم فلانه لا يفيد كنه الشيء وحقيقته قوله ولذلك لما سئل موسى كان يحصل
استدلالا بحديث لما سأل فرعون موسى على نبينا وعليه السلام عن حقيقة الله تعالى اجاب موسى بذكر خواص الله تعالى وصفاته
وهو قوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين فاستهجن فرعون هذا الجواب وقال لمن حوله
من اشراف القوم الا تستمعون جوابه فاني سألته عن حقيقته وهو يذكر لي افعاله فاجاب موسى ثانيا بما هو اقرب
الى الناظر واوضح الى المتأمل ربكم ورب آبائكم الاولين فنسبه فرعون الى الجنون ثم اجاب ثالثا بما هو اوضح
وهو قوله رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون وقد اخبر الله تعالى عن هذه الحكاية بقوله قال
فرعون وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال لمن حوله الا تستمعون قال ربكم
ورب آبائكم الاولين قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم
تعقلون فان قلت جواب موسى عليه السلام بذكر الصفات لا يدل على امتناع العلم بحقيقة الله تعالى بالكلية

خ علم

فاجاب صح

ان يدل على عدم علم من سمي بذلك قلت جوابه تذكر الصفات مرة بعد اخرى تعرض لهم بانه لا يمكن ان يعرف حقيقته الا
تعالى وقيل تعالى لا اعرف حقيقته الا هو او سأل الله العلم به لحصيهم بذلك والله اعلم اجاب المتكلمون عما تمسك
الحكماء بوجهين الاول بالمنع من اتصاف حقيقة الله تعالى في الحكماء ثم لو ان حصولها بالالهام وتصفية الباطن او غير
ذلك والثاني في معارضة الثاني وهو ان حقيقته تعالى عند الحكماء هو الوجود المجرد والوجود المجرد معلوم
لان كل واحد من الوجود والتجرد معلوم واذا كان الوجود المجرد معلوما لهم بالضرورة كون ماهيته الحا
معلومة وفيه نظر لانا لا نسلم ان وجود الحق معلوم بل المعلوم هو الوجود المطلق قال الفصل الثاني
في تنزيه تعالى الى آخره اقول لما فرغ من اثبات الواجب لذاته شرع في صفاته وهي الصفات التي يتصف الله
تعالى عما يليق به وقسمي صفات الجلال والكونية وقسمي صفات الاكرام واما السلبية فلا نهاية لها لانه تعالى يجب
كل موجود حادث صفة سلبية وهو كونه ليس ذلك الموجود وليس ذلك الا اذا حدثنا والمصنف ذكر منها جمل
الاول ان ماهية الله مخالفة لماهية مخلوقاته لذاته المخصوصة لا لصفة زائدة واليه ذهب ابو الحسن الاشعري
وابو الحسين البصري وهو المختار والدليل عليه هو ان ماهية الله تعالى لو كانت مساوية لماهية الممكنات
وبهيئتين في ان مرد شأنه المنافاة وتمام الحقيقة توقف على كل منهما على ما توقف على الاخرى فاختصاص ذات الله
بالصفات الممتنعة لغيره دون ماهية الممكنات ان لم تقتض الى مرجح وجب لزم الترجيح بلا مرجح وان اقتضى بذلك
الموجب اما خلف للذات او غير ذاته وكلاهما باطل اما الاول فلانه يستلزم تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم
وقال المصنف لانه يلزم الترجيح بلا مرجح لان الذوات اذا تساوت في الماهية يكون بعضها صفة دون البعض
ليس مرجحا والثاني فلان ذلك الغير ان كان صفة اخرى ثابتة لذات الباري تعالى يعود الكلام في اختصاصها
به ويلزم الدور او التسلسل وان كان لغيرها ثابتا من ذات الباري تعالى لزم احتياج الواجب في صفته الى
سبب منفصل فكان ممكنا هذا خلف فان قيل لا نسلم لزوم الدور او التسلسل على تقدير كون الموجب ذاتيا
لجواز ان يكون الموجب لاختصاص الصفة الممتنعة بذات الباري هو نفس تلك الصفة لا امر آخر كاختصاص
الفصل بحصة من الجنس لذاته مع تماثل الحصص في الطبيعة وكاختصاص العلل بالمعلولات المباين للعلل الآخر

موجب الاختصاص صح

المخصوص صح



لذاتها لا لعلة المعلول فالجواب اما لزوم الدور او التسلسل فقد حررناه واما امتناع كون الموجب للاختصاص
نفس الصفة فلان الصفة معلولة لذات الباري سبحانه فيكون متأخرة بالوجود والتعين جوزوه لان تعلق المعلول
متأخر عن تعين العلة فلو كانت الصفة مقتضية لتعين ذات الباري لزم الدور لحكم هذه الصفة حكم الفصل والمعلول
لا حكم الفصل والعلة وكما انهما لا تقتضيان تعين الفصل والعلة فكذلك هو وايضا لو جاز ان يكون الاختصاص لذات
الصفة لجاز تنافي اللوازم لاختلاف والثاني ظاهر البطلان والشرطية ايضا ظاهرة لان التقدير تماثل ذات الباري
وذوات الممكنات في الماهية فان قلت لم لا يجوز ان يكون امتياز ذوات المجردات بصفات ثبوتية واحتياج
ذاته سبحانه عن ذوات المجردات بسلب تلك الصفات عن ذاته والسلب يكفي فيه عدم علة الثبوت قلت
لو كان كذلك لزم احتياج الواجب الى عدم علة ثبوت الصفات فيلزم امكان الواجب على هذا التقدير
قال وقال قدماء المتكلمين الى آخره اقول وقال قدماء المتكلمين الا ان ذات الله تعالى تساوي سائر الذوات
في الذاتية وتخالفها بصفة مخصوصة به واستدلوا على تساوي الذات بوجوه اربعة الاول ان معنى بالذات ما يصح
ان يعلم بالاستقلال ويخبر عنه ولا شك في ان هذا المعنى مشترك بين جميع الذوات والماهيات والوجوه الآخر
هي الوجوه السلبية الدالة على كون الوجود امرا واحدا مشتركا بين جميع الموجودات وتقريب الاول هنا انه يجوز
تقسيم الذات الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك وتقرير الثاني انا اذا عقلنا ذاتا ثم اعتقدناه قديما او حادثا
متحيزا او غير متحيز واعتقاد كونه ذاتا لا يزول ولا يتبدل في جميع تلك الاحوال وهذا يدل على ان المفهوم من
الذات واحد في الكل وتقرير الثالث ان قال المعلوم اما ذات او صفة وصريح العقل يشهد بان هذا التقسيم
حاصر ولو لم يكن المفهوم من الذات امرا واحدا مشتركا لم يكن حاصرا لانه حينئذ يكون معناه ان المعلوم اما ذات معينة
او صفة وهذا غير حاصر ثم اختلفوا بعد ذلك فمنهم من زعم انه تعالى يخالف مخلوقاته بوجوب الوجود وعلمه التام
وقدرته التامة وهو مذهب ابي علي ومنهم من زعم انه يخالفها بحالة خامسة وهي الالوهية التي توجب له احوالا
الاحوال الاربع وهي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية وهو مذهب ابي هاشم وابطل ابن الخطيب ابه
على تساوي الذوات سواء المفهوم من الذات الماهية التي يحسن ان يعلم ويخبر عنه كما ذكره بعضهم واما

كونه اجزاء قائما بنفسه او مستغنيا عن المحل كما ذكره آخرون ولا نزاع في اشتراكها في هذا المفهوم واما الذي
في ان تلك الحقائق التي يعرضها هذا المفهوم ويحكم عليها به هل هي متساوية من حيث انها هي اولا وما حكموا به للوجوب
لا يفيد ذلك ولا سواء كان في العوارض لا يوجب الاستواء في الملزومات على انا نقول هذه الوجوه بعينها قائمة
في الصفات فيلزم ان تكون الصفات متماثلة ويلزم من كونها صفاته واختصاص بعضها ببعض يستدعي مخصصا فيلزم
ويلزم التسلسل وهو محال الا ان ما يجيب الله به للوجوب والمجرد لعين يشمل من كل المجعولات
وما يعني من جهات الممكنات بعد علتي ويستوي وجوده عن عارض يستحق للماهيات وبجهات لا يقتضيها
عارض لها فقد تقدم ذكره في بحث الوجوب **قال الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه الى آخره** اقول اتفق اكثر
من العقلاء على ان الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة وعلى انه ليس في جهة وخالف فيه الكرامية والمشبهة
والحق عندنا ان الذي اعتقد فيه في الجهة او في الحيز انه يمكن ان يشار اليه بالاشارة الحسية بانه هنا او هناك
ثم من الكرامية من ذهب الى انه مماس للعرش ومنهم من ذهب الى انه محاذ للعرش بعيد عنه متناه ومنهم
من ذهب الى انه محاذ للعرش بعيد عنه غير متناه وهو قول محمد بن الهيصم منهم واعلم ان الجسمية تستلزم نفي التحيز
فانا نعلم بالضرورة اختصاص الالوان بالجهات والاحيان المخصوصة مع انها ليست باجسام ولا نقض في ذكر ما
تقال ان التحيز هاهنا بتبعية محلها لا انا الحيز اعم من الحيز بالاستقلال او بالتبعية وانا الجواهر المفردة
على القول بوجودها متحيزة وليست بجسم ثم استدل المصنف على نفي التحيز والجهة بوجهين الاول يدل على نفيهما صريحا
والثاني على نفي الثاني صريحا اما الوجه الاول فتقريره ان الباري تعالى لو كان في جهة وحيز فاما ان يكون محتملا
للقسمة او لا وكلاهما باطل اما كونه محتملا للقسمة فلانه ان كان بالتبعية كان عرضا فيحتاج الى موضوعه
فلا يكون واجبا وان كان بالذات كان جسما وهو محال اما اولا فلان كل جسم مركب من الجزاء الهيولى والصورة
واما من الاجزاء التي لا تتجزى والواجب لذاته يستحيل ان يكون مركبا لما تقدم في احكام الوجوب واما
ثانيا فلان كل جسم محدث لما تقدم في بحث حدوث الاجسام والواجب لذاته يستحيل ان يكون حادثا واما
كونه غير محتمل للقسمة فلان المتحيز الذي لا يقبل القسمة هو الجوهر الفرد واستحال ان يكون واجب الوجود





جوهرا فردا لانه يوجب ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى عنه علوا كبيرا اما الخصوم انما وافقوا الى انه
يجب تنزيه الله تعالى عن صفة الصغر واما الوجه الثاني فتقريره انه لو كان في مكان او جهة لكان محتاجا الى ذلك الحيز فهو متناه لو ليس شيء
من مساواته للمكان لا يوجب اما الصغرى فلان حاجة المتمكن الى المكان ضرورية في الاجسام واما الكبرى فلان اختصاصه بالمكان
المعين دون غيره من المقادير الممكنة ان لم يكن لمرجح لزم ترجيح الممكن في وجوده الى الغير وهو محال وان كان لمرجح
الى الغير لجاز ان يكون ذاته مقتضية للمقدار المخصوص واعلم ان هذا الدليل يدل على نفي الجسمية ايضا فان نفي
استلزام التحيز يستلزم انتفاء الجسمية **قال احتجوا بالعقل والنقل الى آخره** اقول احتج الكرامية على انه تعالى
في الجهة بالمعقول والمنقول اما المعقول فوجهان احدهما ان العلم الضروري حاصل بان كل موجودين اما ان يكون
احدهما سائرا في الآخر كالعرض السائر في الجوهر او يكون احدهما مباينا عن الآخر في الجهة كالسماء والارض والباري تعالى
ليس حالا في العالم ولا محلا له فيكون مباينا عن العالم في الجهة والوجه الثاني ان الجسم اما لقيامه بالحيز والجهة لكونه
قائما بنفسه والله تعالى شاركه في كونه قائما بنفسه فوجب ان يكون مشاركا له في الجهة والحيز واما المنقول فظواهر
آيات تدل على كونه في الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله تعالى اليه
يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده واحتج المجسمة بظواهر آيات تدل على الجسمية كقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى وجاء ربك وقوله يد الله فوق ايديهم
وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله عليه السلام قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن والجواب
عن الوجه الاول منع انحصار كل موجودين في القسمين المذكورين لجواز ان يكون احدهما لا سائرا في الآخر وغير مباين له في الجهة
ودعوى شهادة البديهة ممنوعة لان البديهي لا يكون الاختلاف فيه وقد ذهب الجم الغفير من العقلاء الى خلاف هذه القضية
وقد انكر هذا اكثر العقلاء ولا حكم يعتد به الا انها باطلة والجواب عن الوجه الثاني انه تعالى لا نسلم ان اقتضاء الجسم الحيز
والجهة لكونه قائما بنفسه بل انما اقتضته لحقيقته المخصوصة فانا نجزم بان اختصاص الذات ببعض الصفات
معلل بنفس الذات لا بصفة اخرى والا لزم التسلسل واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون اختصاص الجسم بالجهة
من هذا القبيل والجواب عن الآيات انها نقلية وما ذكرناه من الادلة عقلية والادلة النقلية لا تكون معارضة

للادلة العقلية فان التوجيح في العقل يوجب التوجيح في النقل واذا كان كذلك فحسبنا من امرها ان نفوض علمها
الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على قوله الا الله واما ان نشتغل بتأويلها على التفصيل
كما هو مذهب كثير من المتكلمين وقد صنف لذلك كتب التأويلات كثيرة من اراد ذلك فليرجع اليها قال الثالث في
الاتحاد والحلول الى آخره اقول اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى لا يتحد بغيره ولا يحل في غيره خلافا
للنصارى وقوم من متشبهة الفلاسفة وجمع من الصوفية اما الاول فقد حكى المصنف عليه دليلا يدل على نفي
الاتحاد مطلقا وتقريره انه تعالى لو اتحد سبحانه بغيره فحينئذ اما ان يكونا بعد الاتحاد موجودين او معدومين
او عدم احدهما ووجود الآخر والاقسام باسرها باطلة اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء القسم الاول فلانهما لو بقيا موجودين
كان هناك شيئان فلم يكن اتحاد واما انتفاء القسم الثاني فلانهما لو صارا معدومين فلم يتحقق هناك اتحاد
بل حصل الشيء الثالث الموجود فان معدومين ووجد شيء آخر غيرهما واما انتفاء القسم الثالث فلانه لو كان معدوما
والآخر موجودا لم يكن اتحاد لان المعدوم لا يتحد بالموجود ولقائل ان يقول لا نسلم انهما لو كانا موجودين لم
يكن اتحاد وانما يكون كذلك ان لو كانا موجودين بوجودين متميزين فلم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد
كما في الجنس والفصل واما الثاني وهو نفي الحلول فلان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل
التبعية وهو في حق الله تعالى محال لانه ينافي الوجوب تبعا للغير وايضا اما ان يكون حلوله في المحل واجبا
في الجسم او لا والاول ظاهر الفساد والثاني يوجب كونه متغيرا وقد بان بطلانه قوله وحكى القول بهما عن
النصارى وجمع من المتصوفة فان من النصارى من يقول ان الله تعالى قد حل في عيسى ومنهم من قال اتحد به واما
المتصوفة فقد نقل عن بعضهم ان السالك اذا بلغ منتهى المقامات صار نفسه هو الحق المطلوب الكون المحض قال
المصنف ان ارادوا بالاتحاد والحلول المعنى المتعارف على ما حكي فهو باطل لما تقدم وان ارادوا بهما
شيئا آخر فلا بد من بيانه وافادة تصوره لينظر في صحته وفساده فان التصديق سواء كان بالنفي او
بالاثبات متوقف على تصور الطرفين قال الرابع في قيام الحوادث بذاته الى آخره اقول مذهبنا ان لا تكون
ذات الله تعالى محلا للحوادث وقبل الخوض في الدليل لا بد من تقديم مقدمة وهي ان صفات الباري تنقسم الى ثلثة
اقسام



الاول صفة حقيقية عارية عن الاضافات كالوجود والحياة وثانيها صفات حقيقية يلزمها الاضافات كالعلم
والقدرة فان العلم اضافة الى المعلوم والقدرة اضافة الى المقدور وثالثها اضافات محضة كالقبلية والبعدية
وتعلق العلم والقدرة الى المعلوم والمقدور وعند ذلك نقول اما التغير في الاضافات المحضة فلا خلاف في
جوازه والتغير في الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافات فالكرامية يقولون به وسائر العقلاء ينكرونه استدل على بطلان
مذهب الكرامية بوجوه اربعة الاول انه لو تبدلت الصفات الحقيقية القائمة بذات الله تعالى لزم انفعاله جل الله
اذ لا نعني بالانفعال الا التغير الحاصل للذات بسبب الاحوال والصفات والثاني باطل والا لزم كون الله تعالى متأثرا
عن غيره وانه محال وقيل لا نسلم انه لا يلزم كونه حادثا لان الانفعال انما يحصل للفاعل وقيل في تقرير هذا البرهان لو قامت الحوادث
بذات الله تعالى لزم تغيره جل الله تعالى وانه محال وهذا ضعيف لان ان فسر التغير بقيام الحادث به اتحد اللازم والملزوم
وان فسر بغيره فلا بد من بيانه الوجه الثاني ان صفات الله تعالى لا بد وان تكون صفات الكمال وقد عرفت امثاله فلو
كانت صفة من صفاته متجددة لكانت قبل حدوثها تلك الصفة فيها خاليا عن صفة الكمال والخالي عن صفة الكمال ناقص والنقص
على الله تعالى محال وعلم من هذا استحالة تبدل صفاته ايضا الوجه الثالث ان الله تعالى لو كانت قابلة لصفة
من الصفات الحادثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذات الله او منتهية الى قابلية من لوازم ذاته والثاني باطل اما
الشرطية فلانها لو كانت لغير الذات لكانت للذات قابلية لذلك الغير ويتسلسل وان كان القبول من لوازم
ذاته لزم ان لا ينفك عن الباري تعالى وصفة اخرى لو لم تكن القابلية متعلقة بنفس الذات لزم اتصاف الباري تعالى
في الازل بصفة الحدوث وهو محال وان كان حادثا لزم ان يكون للذات قابلية اخرى بالنسبة اليه ويلزم التسلسل واما
بيان بطلان التالي فلان صحة اتصاف الباري تعالى بصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لان كون الشيء متصفا بغيره
نسبة بين الموصوف والصفة والنسبة بين المنتسبين متوقفة على تحقق كل واحد من المنتسبين فصحة النسبة تستدعي صحة وجود
المنتسبين فيلزم صحة وجود الحادث في الازل وانه محال لان الحادث ما له وجود اول والازلي ما لا اول لوجوده
والجواب عنها ما مر من النقض فنقول بهذا الدليل ان كل ازلي لا يتصف بالحادث وينعكس بعكس النقيض الى قولنا
كل ما يكون متصفا بالحادث لا يكون ازليا فنقول الصحيح انه كل ازلي لا يتصف بالحادث فالله تعالى لا يتصف بالحادث

وهو المطلوب او نقول الله تعالى ازلي وكل ما يتصف بالحادث فليس بازلي فالله تعالى لا يتصف بالحادث وفيه نظر

اما اولاً فلانه معارض بان الله تعالى قادر في الازل فلا يلزم من ازليته قادريته مع ازلية المقدور واما

ثانياً فلان امتناع الحادث في الازل معارض بان الله تعالى قادر في الازل انما هو لامتناع قبلها الكلام وصحة

الاتصاف ليست بالنسبة الى الحادث بل بالنسبة الى ذلك التي هي حظ وهو حادث الصفة اذ لا الوجه الرابع

لو اتصف خلق الله تعالى بصفة حادثة فالمقتضي لتلك الصفة لا يخلو من ان يكون الذات او لا فان كان من لوازمها وانما

وصفها لما يختارها للدوام واما لو امتنعنا عن الذات والانقسام باسرها باطلة اما المقدمة فلان نسبة ابعادها الترجيح

من غير مرجح لان نسبة الذات ولوازمها القديمة الى جميع الصفات والاوقات متساوية فاتصافها بصفة دون اخرى

وفي زمان دون اخر يوجب الترجيح من غير مرجح واما الثاني فلانه يعود الكلام في سببه فاما ان يدور او يتسلسل

واما الرابع فلانه توجيه الى احتياج الواجب في اتصافه بصفة الى امر مباين عن ذاته ولكنه محال قال ولقائل ان

يقول الى آخره اقول لما فرغ من حكاية الادلة شرع على ذكر اعتراضات واورد على كل دليل منها ونقضه للاعتراض

على الاول انه تعالى مثلا لو كانت ذاته لا ينفعل عن الغير لكن لا نسلم ان سائر صفاته كذلك حتى يجوز ان يكون

ذاته مقتضى صفات متعاقبة كل واحد منها مشروطة بانقضاء الاخرى ولا يلزم كونه منفعلا عن غيره ولا منفعلا

عنه وجهة حصول صفة لذاته تعالى بعد اخرى لا يقتضي انفعالا وان اردتم الانفعال بهذا المعنى فلا نسلم

استحالته وعلى الثاني بانه تعالى لو لم ان خلو الذات عن صفة حادثة لا يوجب الا النقص لجواز حصول الكمال بصفات

متعاقبة بعضها الذات في ازمنة مخصوصة لتعلق الارادة بها في تلك الازمنة ويكون كل صفة لا حقة خلفا بدلا

عن الصفة السابقة الزائلة فيكون الكمال محفوظا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة فان قيل الصفات اذا كانت متعاقبة

فعند زوال الصفة السابقة تخلو الذات عن الكمال المتعلق بها ويلزم الخلو عن الكمال قلنا يجوز ان يكون كل منها

صفة كمال مشروطا بعدم حدوث صفة اخرى او بزمان مخصوص فلا يلزم من خلو الذات عن تلك الصفة عند حدوث

اخرى وانقضاء الزمان المخصوص خلوها عن الكمال وتوجيه الاعتراض على الثالث انا لا نسلم صدق الشرطية قوله لان قبول

الصفة الحادثة من لوازم ذاته قلنا نسلم ذلك ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون قبول الصفة والاتصاف بها عندنا امكانها

من



من لوازم الذات ولما لم يكن وجود الصفة في الازل لم يمكن الاتصاف في الازل فاعرف هذا الاعتراض على هذا الوجه

فانه حقيق حسن ومن الناس من وجهه بوجه آخر وهو ان يقال لا نسلم ان صحة اتصاف الذات لا بالحادث مستلزم

صحة وجود الحادث ازلا فيمكن ان يكون معنى قولنا يصح اتصاف الباري بصفة اتصافها ازلا بالصفة الحادثة سواء تلك الصفة

ان كانت حملية الوصفية نفسها ازلا فصح اتصاف الذات بها ازلا وصدق للشرطية لا يستلزم صدق المقدم وفيه

نظر لان صحة الاتصاف بصفة الحادثة لما كانت متوقفة على صحة وجود الصفة الحادثة يلزم من صحة الاتصاف لا

صحة وجود الصفة الحادثة في الازل بالصفة واما المستند فلا يناسب المقام اذ المنع لعلة تسليم صحة الاتصاف ازلا والمستند

لا يتم في صحة الاتصاف نعم لو منع صحة الاتصاف ازلا لكان صحيحا وموافقا للتوجيه الذي ذكرنا وتوجيه الاعتراض

على الوجه الرابع انه تعالى مختار ان المقتضي لتلك الصفة الحادثة هو ذات الفاعل المختار والفعل بالترجيح بلا مرجح ممنوع

لجواز ان يكون تعلق ارادة الله تعالى بوقت معين وبصفة معينة مرجحا وبعلم هذا الاعتراض من قوله او مخصص لوقت ومحال

تعلق الارادة بها قال الحنفي اما انه لو لم يكن فاعل العالم الى آخره اقول احتج الكرامية على جواز قيام الحوادث بذاته

الله تعالى بوجهين احدهما ان الله تعالى لم يكن فاعلا للعالم في الازل والا لكان العالم ازليا ثم صار فاعلا فيما لا يزال والفاعلية

صفة ثبوتية لانها نقيض اللا فاعلية المحمول على المعدومات واذا كانت الفاعلية صفة وجودية وقد حدثت في ذاته تعالى

بعد ان لم يكن لزم ان يكون ذات الله تعالى محلا للصفة الحادثة الوجه الثاني ان الاشاعرة اتفقوا على صحة قيام الصفات

القديمة بذات الله تعالى فيلزم من ذلك صحة قيام الحوادث ايضا بذاته لان المصحح لقيام الصفات القديمة بذاتها

اما كونها صفات ومعاني واما كونها صفات القدم واما صفات مع وصف القدم والاخير باطل لان القدم عبارة عن نفي

الاولية وذلك قيد عدمي والقيد العدمي لا يكون داخلا في المقتضي فتعين ان يكون المصحح هو كونها صفات ومعاني

والحوادث تشاركها في هذا المعنى فيلزم صحة قيام الحوادث بذات الله تعالى والجواب عن الوجه الاول ان

المعنى مما ذكر انه من اضافة الصفة وتعلقها لا نفس الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة عرضت لقدرته بعد ان لم

يكن عارضة والاضافات لا وجه لها في الخارج فلا يلزم حدوث صفة وجودية في ذات الله تعالى والجواب عن الوجه

الثاني منع الحصر لجواز ان يكون للصفات القديمة مخالفة للحوادث في الحقيقة ويكون المصحح لقيام الصفات القديمة

لذاته تعالى خصصتها بقيها المخصوصة سلمنا استواء الماهيات في الحقيقة لكن لم لا يجوز أن يكون القدم شرطا لصحة القيام أو يكون
الحدوث مانعا عن قيام المتصف به والشرط جاز أن يكون عدميا وكذا المانع قال ولا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة
إلى آخره أقول إن الله تعالى يستحيل أن يكون موصوفا بشيء من الكيفيات المحسوسة كالألوان والطعوم والروائح
وبالشهوة والنفرة والحزن والغضب والفرح والمعتمد في ذلك إجماع الأمة على نفي هذه الكيفيات عنه وتحتج
الأصحاب بأن اللون مثلا جنس تحته أنواع وليس بعضها بالنسبة إليه إلا بعض صفة كمال واتصافه ببعضها ليس
أولى من اتصافه بالآخر وأجيب بمنع الأولوية لجواز أن يستلزم الذات لونا معينا ثم إنا لا نعلم لمية ذلك كما مر
واتفق العقلاء أيضا على امتناع اللذة الحسية عليه تعالى لأنها تابعة للمزاج لأنها عبارة عن إدراك ما يلائم
المزاج المعتدل وكذا الألم لأنه عبارة عن إدراك ما ينافي المزاج المعتدل ولما تنزه الله تعالى عن المزاج امتنع اللذة
والألم وأما اللذة العقلية فقد جوزها الفلاسفة واحتجوا بأن كل من تصور في نفسه كمالا فرح ومن تصور في نفسه نقصانا
تألم قلبه فلا بد أن كماله سبحانه وتعالى أعظم الكمالات وعلمه بكماله أجل العلوم فلم لا يجوز أن يستلزم ذلك أعظم
اللذات قال الفصل الثاني في التوحيد إلى آخره أقول أجمع العقلاء والمتكلمون على أن الله تعالى واحد
وتقريره ما ذكره الحكماء وعليه يبتني على بيان كون الوجوب أمرا ثبوتيا وعلى بيان كونه نفس الواجب وعلى بيان كون
التعين ثبوتيا أما بيان أن الوجوب بالذات الوجود ولأنه سبب لثبات الوجود وأما بيان الثاني فقد تقدم
في أحكام الوجود وأما بيان الثالث فقد تقدم في بحث التعين إذا تقرر ذلك فنقول لو كان في الوجود واجبان كان كل
واحد منهما واجب الوجود لذاته فكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتمايزين بالتعين بجزئه واشتراكهما في تمام الماهية
فيلزم أن يكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذاتي الذي به المشاركة ومن التعين الذي به المباينة وهو محال
لما تقدم أن الوجوب ينافي التركيب ولقائل أن يقول التركيب إنما يلزم أن لو كان التعين داخلا في حقيقة كل منهما
وهو ممنوع ويمكن أن يجاب عنه بأن التعين داخل في الهوية المخصوصة لكل واحد منهما فيكون هوية كل منهما مركبة
والأولى أن يقال لو تعدد الواجب لتشاركا الذي هو نفس الماهية وتمايزا بالتعين العارض فنقول ذلك التعين
إن كانت الماهية أو لوازمها امتنع التعدد وإن كان غيرهما لزم افتقار الواجب في تعينه إلى منفصل وهو محال

قال



قال والتمانع لأنا لو فرضنا الاثنين إلى آخره أقول احتج المتكلمون على التوحيد بوجهين الأول لو فرضنا اثنين لزم أن يكون كل واحد
قادرا على كل الممكنات والتالي باطل بالضرورة أما الشرطية فلأن كل واحد من الاثنين المفروضين يجب أن يكون قادرا على
جميع الممكنات لأن صفة القادرية من لوازم الذات على ما سيجيء فكانت ممكنة نسبتها إلى جميع الممكنات على السوية فلو
وحينئذ يمكن إيجاده فإما أن يوجد بهما معا وهو محال لأنه يفضي إلى توارد مؤثرين مستقلين على أثر واحد وأنه محال
وإما أن يوجد بأحدهما وهو أيضا محال لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح لأن النسبة سواء إلى الممكنات بالنسبة إليهما
الوجه الثاني أنه لو كان في الوجود إلهان فلا يخلو إما أن يتمكن كل منهما من فعل على خلاف ما فعله الآخر أو لا فإن تمكن ذلك
فالقسمان باطلان أما الأول فلأنه لو تمكن ذلك لم يكن فرض وقوعه ملزوما للمحال والثاني باطل لأنا لو فرضنا
أن أحدهما أراد حركة جسم معين والآخر أراد سكونه في ذلك الزمان بعينه فحينئذ لا يخلو إما أن يحصل مراد كل واحد منهما
أو لا يحصل مراد كل واحد أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر والأقسام الثلاثة باطلة أما الأول فلأنه لو حصل مراد كل واحد
منهما لزم أن يكون الجسم الواحد متحركا وساكنا في زمان واحد وأما الثاني فلأنه يستلزم عجز الإلهين وأنه محال وأيضا لأن
عدم حصول مرادهما يستلزم حصول مرادهما لأن المانع من عدم حصول مراد كل منهما حصول مراد الآخر إذ الفرض
أن كل واحد قادر على جميع الممكنات فيثبت أنه لو امتنع المراد لأن يحصل مرادهما واستحالته ظاهر وأما الثالث فلأنه
لو حصل مراد أحدهما يلزم ترجيح أحدهما على الآخر من غير مرجح وأما بطلان القسم الثاني وهو أن لا يتمكن أحدهما
خلاف ما فعله الآخر فلأنه يلزم أن لا يكون مستقلا بإيجاد ذلك الفعل لذاته أو تعلق إرادته بما لا تعلق به إرادة الآخر إذ الفرض
لمكانه والثاني يستلزم عجز الإله الذي لا يمكنه المخالفة والعاجز لا يكون إلها لما سيجيء من وجوب كون الإله تعالى
قادرا ولأن عجزه إما أن يكون أزليا وهو محال لأن العجز إنما يعقل بالنسبة إلى شيء ووجوده في الأزل
محال وإما أن يكون أزليا وهو أيضا محال لأنه يستلزم قيام الحادث وأما لأن اتصافه بالعجز إنما يعقل
أن لو كان قادرا في الأزل ثم زالت القدرة وذلك يقتضي عدم القدم وأنه محال واعلم أن التمسك
في إثبات التوحيد بالحجج العقلية كما مر أولى من الأدلة الدالة على التوحيد بخلاف التمسك في إثبات الوحدانية
بالسمعيات لتوقفها على ثبوت الواجب لا على وحدته قال الباب الثاني في صفاته وفيه فصول

يكون مسابقا فان قلت هذا البرهان قد تقدم في بطلان التسلسل فما الفائدة في اعادته هاهنا قلت الاعادة للتنبيه على
عدم اختصاصه بمذهب الآحاد كما حقق هم **قال قيل تخلف عنه العالم لامتناع وجوده ازلا الى آخره** اقول
هذا اعتراض على البرهان المذكور مع جوابه وتوجيه الاعتراض انه تعالى لم لا يجوز انه لو لم يتوقف ما لاجله العالم
على شرط حادث لزم قدم العالم فان حصول الاثر كما يتوقف على حصول المقتضي يتوقف على انتفاء المانع
والازلية مانعة عن حصوله على القادر [illegible] الجواب ان ما هو المؤثر في العالم لو لم يستلزم قدم العالم لزم
تخلف الاثر عن المؤثر التام **[illegible]** الازلية مانعة فلا الازلية تنافي وجود الاجسام متحركة في الازل لما تقدم
في حدوث الاجسام ولا تنافي وجودها ساكنة فجاز وجود الاجسام ساكنة في الازل وسقط ما ذكرتم [illegible] ما في جهة
الازل عن وجود الاجسام مطلقا لكن لما كان المؤثر موجبا كان ينبغي ان لا يكون هذا المانع ان يوجد العالم منه
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذا المانع مفقود قبل ان اوجد بعشرة ايام مثلا فكان ينبغي ان يوجد
قبل ان اوجد لتحقق المقتضي وعدم المانع [illegible] المساء **قال قيل انما يلزم ذلك [illegible]**
**الى آخره** اقول هذا اعتراض آخر وتوجيهه انه تعالى لا نسلم امتناع الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية وما ذكرتم
من الدليل عليه باطل لانه [illegible] على كون الجملتين الماخوذتين قابلتين للزيادة والنقصان وهو ممنوع [illegible] الوصف
فرع على ثبوت الموصوف في نفسه ولما كانت الجملتان غير موجودتين في الخارج امتنع اتصافهما بالزيادة والنقصان
فان منع ذلك بان اليوم ما دام يكون حاضرا امتنع اتصافه بكونه امس ثم اذا مضى جاز اتصافه [illegible] بان ذلك
وصف اعتباري لا خارجي فان قيل لم لا يكفي وجود الجملتين في الذهن لجواز اتصافهما بالزيادة والنقصان قلنا الذهن
لا يقوى على استحضار الذوات الغير المتناهية على التفصيل بل انما يقوى على استحضارها [illegible] الله نهاية ومعنى واحد
لا كثرة فيه [illegible] ان ما ذكرتم منقوض بالزمان فانكم [illegible] الزمان باحتمال الذي بالزيادة والنقصان
[illegible] اجزاء الزمان مجموعها فقط لا توجد معا فان ذلك في الزمان [illegible]
المعلوم لا يقبل الزيادة والنقصان منقوض بما تعالى ان [illegible] الى الابد [illegible] فان الجملتين [illegible]
مع جواز اتصافهما بالزيادة والنقصان **قال وقيل لم لا يجوز ان يكون موجد العالم موجبا [illegible] الى آخره**

**المؤثرة في الصفات التي يتوقف عليها الفعل الى آخره** اقول لما فرغ من حكم الصفات السلبية
شرع في ذكر الصفات الثبوتية وهي قسمان الاول ما يتوقف عليه افعاله تعالى والثاني ما لا يكون كذلك
فبدأ بالقسم الاول وذكره في مباحث الاول في اثبات قادرية الله تعالى وقبل الخوض في الدليل لا بد
من تعريف حقيقة القادر فنقول القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة
[illegible] ان شاء ان يفعل فعل عليه وان شاء ان لا يفعل فعل عليه واما ما يتراءى [illegible]
[illegible] في التسخير [illegible] كذلك لان ظهور [illegible] الشمس والتسخير [illegible]
على [illegible] بل [illegible] اذا تقرر ذلك فتقول الدليل على انه تعالى قادر
بالقدرة والاختيار لا موجب بالذات هو انه لو كان موجبا لزم اما [illegible] وهو اما قدم العالم
او التسلسل او وجود حوادث لا اول لها والثاني باطل [illegible] في العالم على هذا التقدير
لا يخلو اما ان لا يتوقف على شرط حادث او يتوقف فان لم يتوقف سواء لم يتوقف على شرط اصلا او توقف
على شرط لزم [illegible] والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر التام وهو محال وان توقف على شرط حادث
فاما ان يتوقف على وجود حادث او على ارتفاع والاول محال لانه يعود الكلام في حدوثه ويلزم التسلسل
لانه يلزم احتياج كل شرط آخر مقارن له الى غير النهاية والثاني ايضا محال لانه يلزم منه حوادث
متعاقبة لا اول لها لانه حينئذ يكون وجود كل حادث مسبوقا بارتفاع حادث مسبوق بارتفاع آخر
الى غير النهاية وانه محال لانا اذا اخذنا الحوادث الماضية الغير المتناهية الى زمان الطوفان جملة
والحوادث الماضية الى زماننا جملة اخرى ثم طبقنا بان نجعل الاول على [illegible] الثانية فلا يخلو اما
ان يظهر التفاوت في حكم الجانب الآخر او لا يظهر فان لم يظهر فهو محال لاستحالة ان يكون حكم
الناقص مثل حكم الزائد وان ظهر لزم انقطاع الجملة الاولى ومن [illegible] الناقصة فتكون متناهية لحصول
مبدأ ومنتهى فيهما واذا تناهت الجملة الاولى يلزم تناهي الجملة الثانية ايضا لان الثانية انما زادت
على الاولى بقدر متناه وهو المقدار الذي بين زمان الطوفان الى زماننا والزائد على المتناهي بقدر متناه

اقول هذا اعتراض آخر على البرهان المذكور وتوجيهه ان يقال سلمنا ان المؤثر في وجود العالم هو القادر
لكن لا نسلم ان ذلك القادر هو الواجب لذاته ولم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اوجد مخترعا على سبيل الايجاب
موجبه اقتدارا مختارا ليس بجسم ولا جسماني ثم ذلك الموجد هو الذي خلق العالم وفوض اليه الجواب ان يقال
ان ذلك المختار امتنع ان يكون قديما لان كل موجد سوى الواجب لذاته ممكن الوجود لامتناع تعدد الواجب لذاته
وكل ممكن الوجود مفتقر الى سبب لامتناع الترجيح من غير مرجح وكل مفتقر الى سبب محدث لما مر ان الاثر
في ذلك الممكن اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل والا لزم ايجاد الموجود فتعين
الثاني او الثالث واياما كان يلزم حدوث الاثر واذا كان ذلك المرجح محدثا لم يكن الواجب لذاته فهو القادر
المختار اذ فعل الموجب لا يكون محدثا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الاثر ان الوجوب لكنه يكون مستندا
على الوجوب بالذات ولا يلزم ايجاد الموجود قال احتج الحكماء بوجوه الى آخره اقول احتج الحكماء على نفي القادر
بوجوه الاول ان المؤثر في وجود الشيء لا يخلو اما ان يكون مستجمعا لجميع الشرائط المعتبرة في مؤثريته
اما بالآلة او بسبب او لا يكون واياما كان امتنع وجوده للقادر اما على التقدير الاول فان المؤثر اذا استجمع
الشرائط كان الاثر واجب الصدور عنه اذ لو كان جائز الصدور لكان فعل الاثر تارة وتركه اخرى ترجيحا
من غير مرجح لان الفرض استجماع جميع الشرائط واستواء نسبتها الى الطرفين في الحالين وهو بين البطلان واذا
كان الاثر واجب الصدور لم يكن المؤثر قادرا على ما ذكرتم في تفسيره واما على التقدير الثاني فمعناه تخلف الشرط
المعتبر في المؤثرية لانه يمتنع صدور الاثر لامتناع وجود الاثر عند عدم المؤثر التام فحينئذ يلزم انتفاء القادر
ايضا والجواب عنه بعد تسليم الاول ان يقال لا نسلم استحالة الترجيح من غير المرجح فان القادر جاز ان يرجح احد
مقدوريه على الآخر من غير مرجح كما ان الجائع اذا خير بين رغيفين متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما على الآخر
لا لمرجح وكذا الهارب من السبع اذا اعترض له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما المفضية فانه
لا يتوقف في اختيار المرجح فان قيل لا ترجيح هنالك على جهة معقولة للشيء الممكن بلا سبب اصلا وهو يلزم انسداد باب اثبات الصانع
وانه محال قلنا لا نسلم الملازمة فان بديهة العقل شاهدة بالفرق بين الصورتين فان في احدهما تخصيصا على مختار
دون



دون الآخر وانما ان الفعل لما كان جائزا حاله بين الفاعل المختار وبين الموجب بالذات الامر ان العقل لا يستبعد
اختيار الجائع احد الرغيفين والمتكلمون يتمسكون بمجرى العادة التي لو سقطت اجبنا ما قال ما للشيخ على السواء على نحو
جوازه دون البعض والجواب الثاني ان يقال ان المؤثر استجمع الشرائط التي يتوقف عليها التمكن من الفعل
لا الشرائط وجود الفعل ومع ذلك لا يلزم وجوب الفعل ليتوقف على الارادة ويترجح احد المقدورين على الآخر
تعلق الفعل بل هو اقتضى للارادة كان العلم يحيث يعلم به المعلوم لعرضه ان له ولقائل ان يقول ان وجد الارادة
وجب الفعل والا امتنع ويمكن ان يجاب عنه باختيار القسم الثاني ومنع الامتناع فان المؤثر لما استجمع شرائط التمكن
فان شاء فعل وان شاء لم يفعل فالفعل في نفسه ممكن وبالجملة ان هنا وجها آخر في الجواب وهو ان يقال وجوب
الفعل او الترك باختياره وقصده لا ينافي قادريته ومن رام تطبيق كلام المصنف على هذا المعنى فقد ارتكب
تعسفا قال الثاني افتقار القادر في فعله الى آخره اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي تمسك بها الحكماء
على نفي القادر وتقريره ان الباري تعالى لو كان قادرا لزم الدور وذلك لان افتقار القادر يتوقف على تميز
المقدور عن غيره وتميز المقدور عن غيره انما يتوقف على افتقار القادر عليه اما الاول فلان الافتقار نسبة بين
القادر والمقدور والنسبة بين الشيئين تقتضي امتيازهما وامتياز المنتسبين عن غيرهما والا لا يستحيل اختصاصهما
بتلك النسبة دون غيرهما واما الثاني فلان المقدور هو الذي يفعله القادر ويكونه فيكون ذاته متأخرة عن
تعلق القدرة فيتأخر تميزه ايضا لانه صفة الذات واذا كان القول بالقادر يفضي الى هذا المحال كان القول
به انضا لا والجواب عنه من وجهين احدهما النقض والآخر الحل اما النقض فهو ان ما ذكرتموه وارد عليكم لان تأثير
الموجب في شيء نسبة بينهما متوقف على امتياز الاثر عن غيره ووجود الاثر وتميزه ايضا متوقف على تأثير الموجب
فيلزم الدور واما الحل فهو ان يقال ان النسبة التي بين القادر والمقدور لما كانت ذهنية لا خارجية يستدعي
تميز المقدور عن غيره في علم القادر لا في الخارج واما كان كذلك كانت النسبة متوقفة على تميز المقدور في علم
القادر وتميز المقدور في الخارج متوقف على تعلق القدرة فلا دور قال المقدور اما يخلو عن وجود او عدم الى آخره
اقول توجيه هذا الدليل ان يقال لو كان المؤثر قادرا فمقدوره في الحال اما ان يكون موجودا او معدوما

نعم صح

وأما ما كان فلا قدرة اذ الاصل من الوجود والعدم يكون واجبا حينئذ فيكون ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والحق
من وجهين احدهما ان ما ذكره لم يقتض عدم التمكن في الحال على الايجاد واما عدم قدرة ولا يلزم منه نفي التمكن والقدرة مطلقا
لجواز ان يكون متمكنا في الحال من الايجاد في الاستقبال فان قيل لا تمكنه في الحال على الفعل الذي يحصل في الاستقبال لان
شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال قلنا هذه مغالطة واما يلزم ذلك لو قلنا
انه في الحال متمكن من الايجاد في الاستقبال في الحال وليس كذلك بل نقول متمكن من الايجاد في الاستقبال اي في الزمان المستقبل
على ان يكون الحال طرفا للتمكن والزمان المستقبل طرفا للايجاد ثم قلنا بان ذلك محال الوجه الثاني ان المكنة حاصلة
في الحال على المقدور نظرا الى الخارج المقدور من حيث هو مع قطع النظر عما هو عليه من وجود ولا عدم ولا نعني بالقدرة الا
هذه **قال الرابع الترك نفي محض وعدم صرف لا الى آخره** اقول توجيه هذا الدليل ان الله تعالى لو كان الموثر في العالم قادرا
لكان قادرا على الفعل والترك لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك لكن الترك يستحيل ان يكون مقدورا
لان الترك نفي محض فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر والعدم ليس باثر ولان الترك مستمر لانه لو
ما اوجد معناه ابقاء على العدم الاصلي فلا يكون فعلا للقادر مستندا اليه والا لزم تحصيل الحاصل واجيب عنه
ان ما ذكرتم انما يدل على ان الموثر ليس فاعلا للترك وهو مسلم فلا يلزم منه نفي القادر لان القادر هو الذي يصح
ان يفعل الذي وان لا يفعل والمراد بقولنا لا يفعل ان لا يخرج الفعل الى الوجود بل يبقيه على العدم ليس ان يفعل العدم
ويفعل الترك واذا كان كذلك فلا استبعاد في استناده الى الفاعل المختار ولا يلزم ان يكون مقدور الفاعل امرا
وجوديا او نقول لا نسلم ان الترك ليس بمقدور للقادر قوله الترك نفي محض وعدم صرف قلنا ممنوع فان
الترك هو الامساك عن الفعل وهو امر وجودي **قال ح (?) وانه تعالى قادر على كل الممكنات الى آخره** اقول مذهب اصحابنا
ان الله تعالى قادر على كل المقدورات لان الموجب لقدرة الله تعالى على المقدورات انه كاف في كونه (?) ونسبة
ذاته في اقتضاء القادرية الى الكل فيكون قادرا على جميع الممكنات وانما المقدورات متساوية في المقدورية
ويلزم منه كون مقدور لله تعالى الا ان المصحح للمقدورية هي الامكان ولولا ذلك لكانت اما الوجوب او الامتناع وهما
ينافيان المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات واما الثاني فلان الموثر الكلي في الفاعل بعد اشتراكه
في



اقول ص

في المعلول ولانه لو اختص قادريته بالبعض لافتقر الى مخصص غير ذاته لتساوي نسبته الى الكل فيكون مفتقرا
في كماله الى الغير وانه محال **قال وتعالى الفلاسفة انه واحد لا يصدر عنه الا الواحد الى آخره** اقول ذهب الفلاسفة
الى ان الله تعالى يستحيل ان يكون فاعلا لشيئين بلا توسط لانه تعالى واحد من كل الوجوه والواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وقد سبق القول فيه ولا يخفى عليك ان ذلك من مباحث الفلاسفة فههنا غرضنا بيانه لان هذا البحث متفرع
على كونه قادرا والفلاسفة انما يكون ذلك يرد اصل وقد سبق لتحقيق ان المؤثر في الحوادث سواء ذلك الافلاك والكواكب
لانا نرى تغير العالم منوطا بالحركات الفلكية كحال الليل والنهار وفصول السنة ونحوها واجيب بان الدوران
لا يفيد القطع بالعلية لتخلف العلية عنه في بعض المواضع كان احد المتضايفين دائر مع الآخر وجودا وعدما مع انه
ليس علة للآخر وكذلك الجزء الاخير من العلة وسائر شروط العلة ولوازمها المساوية فان معها الحكم وجودا وعدما
مع ان شيئا منها ليس علة للحكم وذهبت المعتزلة والمجوس الى انه تعالى ليس قادرا للشر والا لزم ان يكون شريرا
وهو محال واجيب منه بالاستحالة فانا لا نلزم كونه شريرا لان معناه فاعل الشر نعم يمتنع اطلاق هذا الاسم
لعدم الاذن فيه شرعا واعلم ان المنقول في تحرير مذهبهم ان الله تعالى فاعل الخير فلو كان فاعلا للشر ايضا لزم
ان يكون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب عنه منع الاستحالة فانا سنقيم الدلائل على ان جميع المخلوقات
واقعة بقدرة الله تعالى وذهب النظام الى انه تعالى لا يقدر على القبيح والا لزم احد الامرين وهو كونه جاهلا بكونه
قبيحا او كونه محتاجا اليه لانه ان لم يعلم قبحه لزم الامر الاول وان علمه لزم الامر الثاني لان الحكيم لا يفعل القبيح مع العلم
بقبحه الا لحاجة واجيب او نقول بان كل ما فعل الله تعالى فهو حسن فلا قبح بالنسبة اليه واذا كان كذلك
فكل فعل تصور به لا قبح فالله تعالى قادر عليه لكن عند صدوره منه لا يكون قبيحا سلمنا جواز اتصاف فعله
بالقبح ولكن لا يلزم من كونه قادرا على القبيح صدور القبيح عنه فانه فعله يستحيل عنه لوجود المانع وهو العلم
وسواه (?) الداعي له فعلا لا يوجد الا العلم بالقدرة عليه وذهب البلخي الى ان الله تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد
لان فعل العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك على الله تعالى محال والجواب ان الفعل في نفسه حسن لا كونه
شيئا وكونه طاعة او سفها او عبثا احوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد والله تعالى قادر على مثل حركة

الفعل وذهب ابو علي وابو هاشم الى انه تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على فعل مقدور العبد لان الحدوث بحيث
وقوعه عند جزم ارادة الفاعل بفعله وعلمه ووقوعه عند عدم ارادته فلو كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى فاذا اراد الله
تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه لزم وقوعه لتحقق الداعي وسواء اراده الله تعالى وقوعه وعدم وقوعه لتحقق الصارف وهو كراهة العبد
وهو محال والجواب قيل ان تحقق الصارف وهو الكراهة ممنوع ووقوعه للفعل لانه انما يمتنع ان لم يكن هناك سبب آخر
مستقل بايجاده كالتي ليس كذلك فيما نحن فيه فان ارادة الله تعالى مستقلة بايجاده كالتي فيوجد عند تعلق
الارادة به قال الثاني في انه سبحانه وتعالى عالم الى آخره اقول اتفق جمهور العقلاء على ان الله تعالى عالم الا
طائفة من القدماء الفلاسفة واحتج الجمهور بوجوه الاول ان الله تعالى مختار لما تقدم والمختار لا بد له ان يكون عالما بما يقصد
ايجاده فيكون عالما الثاني ان افعال الله تعالى محكمة متقنة وكل من كان فعله محكما متقنا كان عالما اما
المقدمة الاولى فيدل عليها تشريح اعضاء الانسان وكثرة منافعها وتركيب الافلاك والكواكب اذ لا نعني بالاحكام
والاتقان الا الترتيب العجيب والتاليف اللطيف المشتمل على الفوائد والحكم واما المقدمة الثانية فبديهية فان قيل
بعض الحيوانات كالنحل تفعل فعلا عجيبا كبناء البيوت المسدسة التي يعجز عنها الانسان بلا مسطرة وفرجار مع
عدم العلم فالجواب ان صدور هذا الفعل من بعض الحيوانات انما هو بسبب ان الله تعالى اقدره على تلك الافعال العجيبة
والهمها كيفية ايجادها وان هذا السؤال مع الجواب لشارح نقله وما ذكر من عجائب افعال الحيوانات الى آخره وهذا
الجواب نقل بان الشارح ما ادعى ان هذه الحيوانات على افعالها العجيبة لذاتها حتى يجب بل انها بسبب اقدار الله
تعالى والهامه ان كل حيوان يفعل فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط ومثله لا ينقض ما قال الثالث انه
تعالى عالم بذاته مجردة الى آخره اقول هذا الفصل استدل به الحكماء على كونه تعالى عالما بذاته وبجميع ما عداه اما
كونه عالما بذاته فلانه مجرد قائم بذاته ويلزم من ذلك كونه عالما بذاته اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
العلم عبارة عن حصول المعلوم عند العالم ... التي نفسه له حاضرة عنده واما كونه عالما بجميع ما عداه فلان
ذاته مبدأ لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة وهو عالم بذاته فيكون عالما عنده بجميع ما عداه لان العلم
بذات المبدأ يوجب العلم بجميع ما هو معلول له لكن المقدمة الاولى في ... فان الله علم كونها موجبا للمعلول لذاته كما
من



من علم انما هو موجبة للمعلول كان كونها المبدأ لذاتها موجبة للمعلول لازما فيما انما يكون بينا لما ثبت في علم المنطق ان كل لازم
فهو بين واما الكبرى فلان التعقل للمعلول لذاتها اضافة بينها وبين المعلول والعلم بالاضافة يستلزم العلم بالمضافين
فيلزم منه كونه تعالى عالما بمعلوله وبما كان جميع ما عداه معلولا له كان عالما بجميع الموجودات وهو المطلوب وعلى
هذا نظر اما اولا فلانه مجرد حصول الشيء عند غيره ليس علما بل العلم هو حصول الشيء عند العالم وكونه تعالى عالما ممنوع
فيه واما ثانيا فلانه ان اريد ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وهو كذلك لكن لا يلزم منه تساويه ... على كون اللازم بينا
فيما هو ممنوع لان اقوى ما يستدل عليه هو انه لو لم يكن بينا لافتقر العلم بالقضية المجهولة لانه يحتاج الى
... الوسائط ويعود الكلام اليها ويتسلسل ... لانه انما يدل على كون بعض اللوازم بينة
... على التعيين قال الرابع انه مجرد الى آخره اقول هذا دليل آخر للحكماء على انه تعالى عالم بذاته
وبجميع المجردات ... ان الباري تعالى مجرد وكلما كان مجردا فهو متحرك ... وكل مجرد يجب ان يكون عالما بذاته وبسائر المجردات
اما كونه تعالى عالما بسائر المجردات فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ... لما ثبت ... وكل ما كان كذلك صح ان يكون
معقولا مع كل ما عداه من المعقولات وكل ما كان كذلك صح على ماهيته ان تقارن سائر الماهيات بناء على ان التعقل
مستدعي تقارنه ماهية المعقول للعاقل فاذن كل مجرد يصح ان تقارن ماهيته سائر الماهيات فكل الصحة ... 
اما ان يشترط فيها كون تلك الماهية في العقل او لا يشترط فيها ذلك فان اشترط فيها لزم ان يكون صحة وجوده
التي هي متأخرة عن وجوده لان كون تلك الماهية في العقل عبارة عن مقارنة تلك الماهية للعقل لكن للوجود
متأخر عن الصحة هذا خلف وقال المصنف لم لا يجوز ان تكون شرطا لنفسه وهذا ايضا لان صحة المقارنة شرط وجود
المقارنة فلو كان وجود المقارنة ايضا شرطا للصحة لزم كون الصحة شرطا لنفسها وهو محال فتعين ان لا يكون المقارنة
في العقل شرطا لصحة المقارنة فتكون تلك الماهية المجردة اذا وجدت قائمة بنفسها انما يجب امكان ان تقارنها ماهيتها
ماهية الاشياء المعقولة ولا معنى لتعقل الا هذه المقارنة فاذن كل ماهية مجردة يصح ان تعقل سائر الماهيات المجردة
وكل ما يصح من صفات المفارقات وجب حصوله بالقوة او بالفعل من لواحق المادة على ما سبق فاذن كل ماهية مجردة وجب
ان تعقل جميع الماهيات على ما تقدم واما كونه عالما بذاته فلان ذاته حاضرة عنده وهو المعنى بالعلم على ما تقدم

واما لانه عالم بسائر الماهيات وكل من علم سائر الماهيات امكنه ان يعلم نفسه الضارة فيمكنه ان يعلم كونه عالما بغيره
وذلك يتضمن علمه بنفسه وكل ما يصح على المجرد يجب حصوله له بالفعل فوجب ان يكون الباري تعالى عالما بذاته وهو المطلوب
والوجهان الاخيران من الوجوه قد اعتمد عليها الحكماء في اثبات العلم للباري تعالى وحكى المصنف ان فيها نظرا
اما في الوجه الاول فلانا لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما حكيناه سلمناه لكن حصر ما ذكرتم مبنية على
كون الواجب تعالى لذاته مبدءا موجبا للغير وهو ممنوع والقاصي ما ذكرتم مبنية على كون العلم حصول ماهية الشيء
في العقل وهو ايضا ممنوع وانما حصول الشيء عند نفسه محال لانه صفة اضافية تقتضي تغاير المتضايفين وسيجيء ما في هذا
المنع واما النظر في الوجه الثاني فلانا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل فان واجب الوجود مجرد مع ان حقيقته غير معلومة
للبشر عندكم سلمناه لكن لا نسلم ان صحة مقارنة المجرد لماهية اخرى في الذهن تستلزم صحة مقارنتهما في الخارج وانما
يلزم ان لو كانت مقارنة للاول تساوي المقارنة الثانية في الحقيقة وهو ممنوع فان المقارنة حقيقة لا تولد ملة لان الاول
مقارنة الحال في المحل الواحد والثاني مقارنة الحال للمحل والثالث مقارنة المحل للحال لكون الجسم محلا للسواد واذا كان
كذلك فلا يلزم من صحة احدى المقارنات صحة الاخرى واجاب المولى المحقق نصير الملة والدين محمد الطوسي رحمه الله عن هذا المنع
بان وجود نوع من المقارنة دال على وجود مطلق المقارنة وهو كاف في تقرير هذه الحجة وقد نقل بان مطلق المقارنة
لا تستدعي التعقل اما المستدعي له مقارنة تحل لصلاحية العاقلية لا لصلاحية المعقولية قال وفيه نظر الى
اخره اقول الحجة من انكر كونه تعالى عالما بوجه الاول انه تعالى لو كان الله تعالى عالما بشيء لزم كونه عالما بذاته والثاني
باطل بيان الشرطية ان حكم الشيء المعلوم اما ان يكون ذاته او غيره فان كان ذاته فقد صح الملازمة وان كان غيره
لزم كونه عالما بعلمه بذلك الغير لما تقدم ولزم منه علمه بذاته واما بطلان التالي فلان العلم اضافة بين العالم والمعلوم
والاضافة حقيقية تقتضي حصول صورة الشيء العاقل وانا فان يستحيل كونه عالما بذاته اما الاول فلان بديهة شاهدة بان
الشيء ونفسه محال واما الثاني فلان حصول الشيء في ذاته محال لا يقال الذات باعتبار العاقلية مغايرة للذات باعتبار المعلومية
لانا نقول كون الذات عالما موقوف على المغايرة فلو توقفت المغايرة عليه دار واما كونه عالما بمعلوله فهو انما يتم العلم
فلا يكون قائما بالعلم به فيه حال ثم اجاب المصنف بوجهين الاول النقض الاجمالي وتوجيهه انه تعالى لو صح ما ذكرتم
لزم



لزم ان لا يكون الانسان عالما بنفسه لانتظام ما ذكرتم في الانسان لان علم الانسان بنفسه واللازم باطل بالضرورة فان جزمنا
بالحضور تمكن بان نعقل منا ما يصدر لكنه من وجه واخفى كذلك علمنا بانفسنا بخلاف غيره ولو جاء الوجه فلا كذلك قطعا
لان الماهية سواء كانت مركبة او بسيطة لا تقال بعينها الوجه الثاني ان نقول ان علم الباري تعالى صفة حقيقية قائمة
بذاته ولها تعلق واضافة مخصوصة الى ذاته تعالى كما هو مذهب اهل السنة من ان العلم بالشيء يستلزم اضافة
بينه وبين ذلك المعلوم واذا كان كذلك فلا يلزم من علم الباري بنفسه اضافة الشيء الى نفسه لان الاضافة حينئذ
العلم والذات لا بين الذات ونفسه وانه يلزم انما يحصل الشيء في نفسه ان العلم على هذا التفسير ليس حصول الصورة
المساوية للمعلوم في العالم ولتعلم انه يمكن ان يجاب بوجه آخر وهو ان نقول لا نسلم استحالة اضافة الشيء الى نفسه
فانا نقول فلاني قد رأى نفسه مع ان المنتسب بين واحد سلمناه لكن المغايرة حاصلة فيما نحن بصدده بوجه لان الشخص
فانه يدل على ماهية الكلية بقيد زائد هو التشخص فيكون هناك امران احدهما الماهية الكلية والآخر التشخص
ويحصل من مجموعهما امر واحد فاذا اعتبرنا العاقل هو الذات المركبة من الامرين والمعقول احد جزءيها
اعني الماهية الكلية والتشخص حصلت المغايرة بين العاقل والمعقول وبهذا الاعتبار تصح ان يعلم الانسان ذاته
بان يكون المضاف احدهما لكن ما بين لا يجوز المضاف اليه هو المجموع الحاصل منهما الثاني ان علمه لا يكون ذاته … الى اخره
اقول هذا هو الوجه الثاني لمنكري العلم وتوجيهه ان الباري تعالى لو كان عالما فاما ان يكون علمه نفس ذاته او زائدا
عليها والقسمان باطلان اما الاول فلما سيجيء في الترجيح الثاني واما الثاني فلانه لو كان زائدا على ذاته لزم
كون البسيط قابلا وفاعلا والتالي باطل بيان الملازمة انه لو كان زائدا على ذاته لكان ممكنا لانه صفة
قائمة بذات الباري وهو مفتقر اليه فكان له مؤثر والمؤثر ليس الا ذات الباري فيكون الباري فاعلا
للعلم وقابلا له معا وهو محال لما مر في بحث العلة والمعلول واجاب عنه لم يقال لا نسلم امتناع كون البسيط
قابلا وفاعلا وقد مر الكلام فيه قال الثالث لو كان عالما الى آخره اقول هذا هو الوجه الثالث لمنكري العلم
وتوجيهه انه تعالى لو كان عالما لكان يكون صفة كمال او لا والثاني باطل لانه يلزم سلبه عنه تعالى لانه تعالى منزه عن نقص فلا بد
يلزم ان يكون الله تعالى ناقصا في نفسه كاملا بغيره وانه محال والثاني على التقدير فلانه لو لم يكن صفة كمال لوجب تنزيهه عنه

عنه وتوجيه الجواب ان يقال كونه العلم صفة كمال وانه يلزم منه ان يكون كمال الشيء متعلقا بالعلم بل حاله معلوم كما هو
في نفسه وكمال علمه انما يكون بكونه صفة كاملة بذاته وتحقيقه ان صفة الكمال اذا كانت ناشية عن الذات كان دليلا على
غاية كمال الذات والنقصان انما يكون ان لو كانت ناشية عن منفصل **قال وهو تعالى عالم بكل المعلومات الى آخره**
اقول شرع في كونه تعالى عالما بكل المعلومات الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات على ما هي عليه من كونه جزئيا او كليا
ومن كونه واجبا او ممكنا او ممتنعا لان المقتضي لعالميته ذاته ونسبتها الى جميع المعلومات على السواء فلما كان عالما
بالبعض وجب كونه عالما بالكل والا لزم التخصيص من غير مخصص لانه تعالى المخصص سوى ذاته او ارادته والكل
متوقف على العلم به وزعم بعض الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي بل على وجه كلي والعلم على الوجه
الكلي معناه يعلم الشيء بالمعاني الكلية من غير ان يتعلق بزمان معين كما يعلم خسوف جزئي بانه يوجد
عند وصول الشمس الى موضع كذا والقمر الى موضع كذا في تاريخ كذا فاذا كان ما يكون الارض حائلا بينه ولم يحس لان
هذا الخسوف حاصل الان او حصل في الماضي او سيحصل وكما يعلم حلول شخص بانه حلول انسان طويل كاتب عالم في طلوع
الشمس يوم كذا من شهر كذا في موضع يكون بينه وبين خط الاستواء او المشرق او المغرب مقدار كذا لا ان هذا الانسان في
او وقع الان او سيقع وقيل هذا العلم لا يتغير بتغير المعلوم فان هذا العلم حاصل قبل حصول الخسوف والحلول
ومعهما وبعدهما بخلاف ما اذا تعلقت بزمان معين فانها تتغير بتغيره اذا تقرر ذلك فيقول المتكلمون انه تعالى
لو علم الجزئيات على وجه جزئي لزم احد الامرين وهما اما الجهل واما التغير في صفات الله تعالى والثاني محال بيان الشرطية انه
لو علم كون زيد في الدار في زمان معين فعند خروجه منها ان بقي العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير والجواب
عنه منع الشرطية وما قيل ... لانه ضعيف لان عدم ذلك العلم لا يوجب الا تغير اضافة محضة ... ونحن لا نسلم ذلك
المعلوم لانه كونه عالما بذلك المعلوم اضافة بين المعلوم ... كونه عالما بذلك المعلوم اضافة بين المعلوم وبين علمه فبعد تغير
ذلك المعلوم تتغير تلك الاضافة والتغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات والصفات **قال وهو تعالى يعلم ما لا يتناهى**
**الى آخره** قال بعضهم انه تعالى لا يعلم الغير المتناهي لوجهين الاول ان ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز ينتج ما لا يتناهى
ليس بمعلوم اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان كل ما كان متميزا فهو منفصل عن غيره وكل ما كان منفصلا عن غيره

كان



كان منتهيا فلو كان غير المتناهي متميزا كان متناهيا وهو محال الوجه الثاني انه لو كان عالما بغير المتناهي لكان له علوم
غير متناهية والتالي باطل بيان الشرطية ان العلم بكل معلوم يغاير العلم بمعلوم آخر لانه لا بد ان يتعلق كونه عالما بشيء
مع الجهل بكونه عالما بغيره والمعلوم غير المعلوم فيلزم ان يكون هناك علوم غير متناهية ولما بطل التالي
... بطل المقدم والجواب عن الاول ان ... على اشياء والعلوم الكثيرة غير متناهية
مذاهب العلماء في هذه المسألة ... انه تعالى عالم بعلم والآخر انه ليس عالما بالعلم ... انه عالم
بعلمين اما كان ذلك ... خارجا للاحاطة ... الى ... انه عالم بمعلوم غير متناهية ... يعتقد
به لكونه مسبوقا ... الاحاطة ... جميع المعلومات ... غير متناهية ... كل معلوم متميز
جميع المعلومات من حيث هي متميز فالكبرى ممنوعة وان ... لكل واحد من المتميز معلوم فالكبرى مسلمة ... 
لا تفيد المطلوب لان اللازم حينئذ ان علم المتناهي لا تكون فردا واحدا من المعلومات ... 
منع الملازمة ... العلم بكل المعلوم يغاير العلم بمعلوم آخر ... بل على تغاير التعلق
بل على تغاير النسب والتعلقات ... كون المتعلق وهو المعلوم وكون التعلق ... في العلم
غير متناهية ... **قال الثالث انه تعالى عالم بعلم هو غير ذاته**
**الى آخره** اقول اختلفوا في ان الله تعالى هل هو عالم بالعلم او لا وان علمه مغاير لذاته او عينه ... اصحابنا
الى انه عالم بعلم مغاير لذاته وذهب المعتزلة الى نفي العلم وسائر الصفات الحقيقية وقالوا ان الله تعالى عالم بذاته
بل بالذات قادر بلا قدرة بل بالذات ... ان معنى ان علمه
متحد بذاته ... هذا المذهب الى ... اصحاب ... كما الكلام في القدرة والحياة ...
اصحابنا بوجهين احدهما يدل على مغايرة العلم وغيره من الصفات لذاته والثاني على مغايرة العلم فقط تقرير الوجه
الاول ان البديهة تحكم بالفرق بين قولنا هو ذاته وبين قولنا ذاته عالم او قادر فان الاول يحمل الموصوف على ذاته
هو الموصوف ... ولو كان المفهوم من علمه غير المفهوم من ذاته لما كان كذلك ... العلم بوجوده
ذات الله ... الدليل يدل على وجود علمه وقدرته ... ان العلم اما ان يكون ... عبارة عن اضافة

مخصوصة بين العالم والمعلوم كما هو مذهب المتكلمين وهو مختار المؤلف في بعض تصانيفه وقد اعترف ابو علي وابو هاشم والجبائيان بهذا
الذي ذكره لكن يسمونه العالمية لا العلم فلا نزاع في المعنى واما ان يكون عبارة عن صفة حقيقية يلزمها اضافة مخصوصة بينها وبين المعلوم كما
هو مذهب بعض من الاشاعرة واما ان يكون عبارة عن صور المعلومات القائمة بانفسها اي بجواهرها وهي المثل الافلاطونية فان
افلاطون ذهب الى ان لكل معلوم صورة قائمة بذاتها فاذا شعرت النفس بها انتقش فيها احدى كنهها واما ان يكون عبارة
عن صور المعلومات القائمة بذات العالم كما هو مذهب جمهور الحكماء وعلى كل تقدير من هذه التقادير يكون مفهوم العلم مغايرا
لمفهوم ذات الله تعالى وهو لا يستلزم الوجوب واما ما ذكره الفلاسفة من الاتحاد فمعناه يعلم من التحقيق الذي حكينا على بطلان اتحاد
المتعدد قال الخامس الوجه الى آخره اقول لما كان هنا ذكر ما الصفات يوجب الى العالمية فاختص بان القول بالصفات
يوجب اما ان يكون الباري تعالى قابلا لشيء وفاعلا له وهو محال لان الصفات لما كانت مفتقرة الى الموصوف كانت ممكنة فيحتاج
الى الذات الموصوفة اعني الواجب لذاته فيكون ذات الواجب فاعلا للصفات وقابلا لها وانه محال والجواب منع
استحالة كون البسيط قابلا وفاعلا على ما سبق في بحث العلل والمعلول واما المعتزلة فقد ابطلوا كون نفي الصفات بوجوه
الاول لو كانت لله تعالى صفات لكانت اما قديمة او حادثة والثاني سيجيء باطل اما كونها قديمة فلوجهين احدهما
ان القول به يوجب الكثرة في القدماء وتعددهم وذلك كفر باجماع المسلمين لانه تعالى حكم بكفر النصارى بقوله لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة اي الصفات الثلث وهي الوجود والعلم والحيوة فاذا لزم الكفر
من اثبات ثلث صفات فلان يلزم من اثبات ثماني صفات كما هو مذهب بعض المتكلمين او تسع صفات كما هو مذهب اخرين كان
اولى والصفات الثمانية هي الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء والتاسع هو صفة
التكوين والثاني انه لو كانت الصفات القائمة بذات الباري تعالى قديمة لشاركتها الذات في القدم الذي هو وصف
ثبوتي وامتازت عنها بخصوصية فيكون كل واحد من الذات والصفة مركبا من المشترك والمميز فيلزم تركب الواجب
لذاته وهو محال والذي يدل على ان القدم وصف ثبوتي هو انه عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي ثبوتي واما الثاني وهو ابطال
كون الصفات حادثة فلاستلزامه قيام الحوادث بذات الله تعالى وانه محال والجواب انا نختار كون الصفات قديمة
وقوله يلزم ان كثرة الصفات القديمة يوجب الكفر بل الموجب للكفر كثرة الذوات القديمة والباري تعالى انما كفر النصارى

لانهم



لانهم وان سموا الاقانيم صفات لكنهم قالوا في الحقيقة بكونها ذوات وذلك لانهم اعتقدوا ان اقنوم الكلمة
اي العلم انتقل من ذات الله تعالى الى بدن عيسى وصار معه حيث كان مخصوصا في بدنه الذي تستعمل بالانتقال من حيث ان
الانتقال يكون ذاتا لا صفة قوله ولزوم التركيب قلنا لا نسلم فان القدم امر عدمي والاشتراك في العدميات لا يوجب
التركيب قوله القدم عبارة عن العدم السابق قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن نفي المسبوقية بالعدم والمسبوقية امر وجودي فيكون
كونه وصفا ثبوتيا لكن الاشتراك فيه لا يوجب التركيب لكونه اشتراكا في امر عارض والاشتراك في العوارض لا يوجب
التركيب قال الثالث ان العالمية لله تعالى الى آخره اقول هذا هو الوجه الثالث بعده والوجه الذي تمسك به المعتزلة وتقرير هذا الوجه
انه تعالى لو كانت عالمية لله تعالى واجبة لذاته لله تعالى لم يكن معللا بالعلم والمقدم حق واما الشرطية فظاهرة واما حقية
المقدم فلان العالمية لو كانت جائزة لجاز خروجه تعالى عن العالمية وهو محال وكذا الكلام في القادرية المعللة بالقدرة
والحيية المعللة بالحيوة وتوجيه الجواب انه تعالى ان الوجوب يطلق على معنيين احدهما الوجوب بالذات والثاني الوجوب
بالغير فان عنيتم بالوجوب في هذا الموضع المعنى الاول فلا نسلم حقية المقدم لان العالمية عندنا واجبة بالعلم لا بذاتها
والعلم ايضا واجب لا لذاته بل لاقتضاء ذات الواجب اياه وان عنيتم المعنى الثاني فلا نسلم صدق الشرطية فان الوجوب
انما يستغني عن العلة لو كان واجبا لذاته واما اذا كان واجبا لغيره فلا قال الرابع لو كان علمه وقدرته الى آخره
اقول تقرير هذا الوجه انه تعالى لو كان علم الله تعالى وقدرته امرا زائدا على ذاته لكان الله تعالى محتاجا في علم الاشياء
ويقدر عليها الى العلم والقدرة لكن العلم والقدرة والاحتياج على الله تعالى محال وتوجيه الجواب انه تعالى ان كان العلم والقدرة
عبارتين عن نفس التعلق بين العالم والمعلوم والقادر والمقدور فالاحتياج الى الغير يكون ممنوعا لان الموجب
للعلم والقدرة نفس الذات وان كان عبارة عن الصفة المقتضية للتعلق فنقول ان اردتم بالاحتياج افتقار تعلق علمه
بالمعلومات الى صفة العلم وافتقار تعلق قدرته بالمقدورات الى صفة القدرة فلا نسلم استحالة الحاجة لان يكون
ذات الله تعالى مقتضية للعلم والعلم يكون موجبا للتعلقات العلمية ومقتضية للقدرة والقدرة يكون مقتضية للتعلقات
الايجادية والمقتضي بحيث يكون هو المتعلق هو الذات وان اريد بالاحتياج شيئا اخر فبينوه حتى ننظر في الجواب
وهو منع الشرطية بناء على ان صفات الله ليست عين ذاته ولا غيره قال الخامس في الحيوة الى آخره اقول اتفق جمع

الفعل له على انه سبحانه وتعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى الحيوة فذهب الجمهور من الفلاسفة وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان
معنى الحيوة سواء انه لا يمتنع منه ان يعلم ويقدر اعني صحة العلم والقدرة فليس هناك الا امر [illegible] للمتكلمين
هذا الامتناع وذهب جمهور اصحابنا الى انها صفة حقيقية [illegible] لزم الترجيح بلا مرجح بين ذات الباري تعالى مساوى
لساير الذوات في الذاتية ثم ان ذات الباري تعالى تصح عليه العلم والقدرة وتعذر الذوات كالجمادات لا تصح عليها
ذلك فلولا اختصاص ذات الباري بما يقتضي هذه الصحة لكان حصول هذه الصحة له دون غيره ترجيحا بلا مرجح
وهو محال واجاب المصنف عن هذا الدليل بان ذاتا حكم ثم تنتقض باتصاف ذاته تعالى بتلك الصفة المقتضية
لصحة العلم والقدرة في علم ما له جملة من غير اتصاف ولما نعاد الكلام اليه وتسلسل وبانا لا نسلم انه لولا
اختصاص الواجب بما يقتضي صحة العلم لزم الترجيح من غير مرجح وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن حقيقته مخالفة لساير الذوات
بالحقيقة وهو ممنوع فجاز ان يكون ذاته المخصوصة كافية في اقتضاء صحة العلم والقدرة فلا حاجة الى امر زائد
والى الجواب الاول اشار بقوله وتنتقض باتصافه بتلك الصفة والثاني بقوله وتندفع بان حقيقته المخصوصة
كافية في الاقتضاء ومن هذا تبين لم توهم من جعل قوله وتنتقض جوابا عن البعض مع انه صرح لفظ المحصل بدل عليها

**قال والحكم يوجب الارادة الى آخره** اقول اتفق الجمهور على ان الله تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معنى الارادة فقال الحكماء
هي علمه بانه كيف ينبغي ان يكون نظام العالم حتى يكون على الوجه الاكمل ويسمونها عناية وبعبارة اخرى هي علمه
تعالى بما هو الاحسن الاكمل من كل شيء مع صدوره عنه وقال ابو الحسين البصري انها عبارة عن علمه تعالى
بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد وهذا يشعر بان الارادة مغايرة للداعي ضرورة تغاير العلم والمعلوم
وقد نقل عنه ان الارادة هي الداعي في الغائب وزائد عليه في الشاهد وقال النجار ان معنى كون الله تعالى
مريدا انه غير مغلوب ولا مكره وقال الكعبي ان معناه في افعال نفسه علمه بها وفي افعال غيره كونه امرا وعند اصحابنا
وابي علي وابي هاشم من المعتزلة ان الارادة صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى زائدة على العلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته
على بعض لنا انا وجدنا بعض افعال الله تعالى متقدما وبعضها متأخرا مع ان ما تقدم كان يجوز في العقل ان يتاخر
وما تاخر كان يجوز في العقل ان يتقدم واذا كان كذلك احتاج كل المتقدم والمتاخر الى تخصيص مرجح وذلك المرجح اما

القدره



القدرة واما العلم او صفة اخرى لا جائز ان يكون هو العلم لان العلم بالوقوع تابع للوقوع فلو كان الوقوع تابعا له لكان العلم
لزم الدور ولا جائز ان يكون هي القدرة لان خاصية القدرة الايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية
ولان شان القدرة التاثير والايجاد والمفهوم من كونه [illegible] التي هو شيء واحد مغاير المفهوم من كونه مخصصا ومرجحا لا في
الايجاد موقوفا على الترجيح والتخصيص فثبت انه لا بد من شيء آخر يكون مخصصا ومرجحا ولا يشك ان الحيوة والكلام
والسمع والبصر لا يصلح لذلك لان الحيوة كالقدرة في تساوي النسبة والسمع والبصر كالعلم في التبعية والكلام يدل
لا بالايجاد فلا بد من اثبات صفة اخرى خاصيتها الترجيح والتخصيص وهي المسماة بالارادة **قال ولا تعالى امكان وجد**
**كل حادث مخصص الى آخره** اقول لما فرغ من تقرير الدليل حكى عليه اعتراضين احدهما انا لا نسلم ان وقوع المقدورات في
اوقات معينة يحتاج الى مرجح ولا نسلم ان تقدم المتاخرة وتاخر المتقدمة ممكن فانه من الجائز ان يكون لتقدم كل حادث
مخصوصا بوقت حدوثه وقبله او بعده امتنع لا بد ضرورة فيها حاجة الى ان يكون وجه هذا الحوادث العنصرية
في عالمنا مشروطا بالحركات الفلكية والاوضاع الكوكبية بان يكون الباري تعالى موجبا لكل حادث في وقت مخصوص
على الحدوث حادث معين فقبل وجود ذلك الحادث امتنع ذلك وتقرير الاعتراض الثاني ان الله تعالى عالم [illegible] بانه سيوجد
من يخصصه وكل ما لا يكون ان يكون ذلك المخصص هو العلم **قوله** العلم بالوقوع تابع للوقوع فلا يكون مرجحا
للوقوع فلما يخص لا نقل ان المرجح للوقوع هو العلم بالوقوع بل العلم بما يكون مرجحا لاحد الوجهين الى ان العلم
ان الحادث المعين سيوجد في وقت معين وكل ما علم الله لا يستحيل خلافه واذا كان كذلك كان علم الله تعالى
بانه سيحدث في الوقت الفلاني كافيا في الترجيح والثاني ان حدوث الشيء في وقت معين قد يستلزم مصلحة لا يكون
في غيره فعلم الله تعالى بما يشتمل عليه المصلحة يكون مرجحا لحدوثه فيه دون غيره من الاوقات فيستحيل وقوعه في غير ما حكم به
ان من جوز ترجيح البداء التي هو علمه في قوله او عليه ولا يتعلق [illegible] امكانه وجه كل حادث كما بنى اليه البعض
الاوقات ثم **قال ونا فعل المحتج به وجب ممكنا الى آخره** لعل ما ترجح من الاعتراضين [illegible] في الجواب وتوجيه
الجواب عن الاعتراض الاول ان معنى ما اوجب اختصاص المقدور الى المخصص [illegible] والسند الاول وهو امكان
الحادث بوقت معين فباطل لانه لا مانع امكانه وقوعه في العقل في وقت غير معين ان يكون ممكنا في كل الاوقات

اذ لو كان ممتنعا لما صار ممكنا لامتناع انقلاب الشيء من الامتناع الى الامكان ولانه محال فلو جاز انقلابه الى الوجوب ايضا
وذلك يوجب ارتفاع الامان عن [illegible] ولقائل ان يقول ان العالم ممتنع الوجود في الازل ثم صار ممكن الحصول فيما لا يزال وذلك
يدل على جواز انقلاب الممتنع ممكنا فان اجيب بان المحال انما هو وجود الفعل الازلي وهو محال ابدا واما [illegible]
فانه فيما لا يزال فهو ممكن وهذا الامكان ثابت ابدا فلا انقلاب فيقال اجاب بذلك ثم [illegible] ان وجوده في الازل
الممتنع ممتنعا ابدا وممكن في وقت آخر فلم [illegible] ذلك الاعتبار وبه هذه الامكان ولا يلزم منه الانقلاب
واما السند الثاني وهو استناد الحوادث الى الاتصالات الفلكية فلا يخفى على من له [illegible] ربما ينقل الكلام الى
تلك الاتصالات والى كان والاوضاع التي هي شرط لحدوث الحوادث في العنصريات ونقول لو كانت تلك الاوضاع لكونها
بسيطة كان جميع الاوضاع بالنسبة اليها متساوية فلما اقتضى حركتها على وجه يؤدي الى الاتصال بوجب صدور حادث
معين امكن ان يحرك انها على وجه لا يؤدي الى ذلك وكذا امكن ان يحرك بحيث يصير المنطقة دائرة اخرى بان يحرك
مثلا من الشمال الى الجنوب او من الشمال الى الجنوب ويكون منطقتها على وضع الدائرة المارة بالاقطاب الاربع وكذا امكن
ان يكون الكواكب لكل كوكب في جانب من الفلك مع كونه في جانب آخر [illegible] اعتبار التي [illegible] اما كان ذلك لزم اختصاصا [illegible]
الاوضاع [illegible] دون غيرها ومخصص [illegible] الى مخصص وجب الانتهاء الى الارادة دفعا للتسلسل واعلم ان تعليل [illegible]
على وجه آخر بالسائر [illegible] [illegible] البسائط [illegible] تساوي جميع الاوضاع والحركات بالنسبة الى البسائط
فلا ولي حمل هذا التعليل في توجيه الجواب عن كلام الحكماء ان نقل في جواب سند الاول لم لا يجوز ان يكون الذي يوجد
تابعا لكونه بحيث سيوجد ومكونه سيوجد لو كان لازما لكن العلم لم يكن الاول وفي الجواب السند الثاني انا نستقيم
ولو لم ان رعاية الاصلح غير واجبة على الله تعالى بل افعال العقلاء [illegible] يكون معللا بالمصالح قال المصنف
الثامن ممتنع ان يكون آخره اقول لفرقة المعتزلة لكونه تعالى مريدا بانه لو كان مريدا لكان لا يريد الشيء وله
لغرض وكلاهما باطل اما الاول فلان من كان فعله لغرض كان مستكملا بذلك الغرض لان المستكمل بالغرض ناقص بذاته
وهو على الله تعالى محال واما الثاني فلانه يفضي الى الترجيح من غير مرجح والجواب انا نختار القسم الثاني ولا يلزم العبث
قلنا لا نسلم فان ارادة الله تعالى لذاتها تقتضي التعلق بايجاد الشيء المعين في وقت معين ولا يلزم منه نفي الحكمان





**قال وعنه بان ارادته في محله الى آخره** اقول الارادة
لما سلم ان الترجيح من غير مرجح ممتنع عندنا جواز في حق القادر
الله تعالى اما ان يكون قديمة قائمة بذات الله تعالى وهو قول اصحابنا واما ان يكون حادثة وعلى هذا التقدير
اما ان يكون قائمة بنفسها لا في محل وهو قول بعض المعتزلة واما ان يكون قائمة بذات الله تعالى وهو قول الكرامية
احتج اصحابنا بوجهين الاول ان الارادة لو كانت حادثة لافتقرت الى ارادة اخرى لما بينا ان احداث الشيء وخلقه
لا يتم الا بارادة ولو افتقرت الارادة الى ارادة اخرى لا فتقرت الارادة الاخرى ايضا اليه وهلم جرا فيلزم التسلسل ارادات
الى غير النهاية وهو محال الوجه الثاني ان ارادة الله تعالى لو كانت حادثة فاما ان يكون قائمة بنفسها او بذات الله تعالى
والثاني محال لما تقدم اما الاول فلوجهين احدهما ان قيام العرض بنفسه لا في محل غير معقول ولو جاز ذلك لجاز قيام سواد
وبياض وغيرهما لا في محل وثانيهما ان ذوات الحيوانات يتوجه عليها الارادة فلو وجدت الارادة لا في محل كانت نسبة
تلك الارادة الى ذات الله تعالى كنسبتها الى سائر الذوات فالقول باختصاصها بذات الله تعالى دون غيره يكون ترجيحا
من غير مرجح فان قيل ذات الله تعالى لا في محل وهذه الارادة ايضا لا في محل فكان اختصاص هذه الارادة بذات
الله تعالى اولى من اختصاصها بسائر الاحياء قلنا كونها لا في محل مفهوم سلبي فلا يكون علة للاختصاص لان السلب لا يكون
علة للثبوت واما بطلان القسم الثاني فلما تقدم من ان ذات الله تعالى ممتنع ان يكون محلا للحوادث **قال الفصل**
**الثاني في سائر الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر الى آخره** اقول لما فرغ من اثبات الصفات التي
يتوقف عليها افعال الله تعالى شرع في اثبات الصفات التي لا يتوقف عليها الافعال ولكن جمعها على [illegible]
[illegible] على مباحث الاول في اثبات السمع والبصر اعلم ان قدماء الفلاسفة انكروا ان الباري تعالى سميعا بصيرا واتفق كون صر
المسلمون على ان الله تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معنى كونه سميعا بصيرا فذهب الكعبي وابو الحسين البصري الى انه
عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها فعلى هذا يكون السمع والبصر عبارتين عن علم خاص وذهب
جمهور المعتزلة والاشاعرة والكرامية انهما صفتان مغايرتان للعلم زائدتان على الذات ثم احتج اصحابنا باثبات السمع
والبصر بمسلكين الاول المسلك السمعي وهو الادلة النقلية وهو قوله تعالى انني معكما اسمع وارى وقوله تعالى حكاية عن ابراهيم
لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وقوله تعالى وهو السميع العليم وقوله تعالى انك انت السميع العليم الى غير ذلك من الآيات

فان هذه الحجج حاكمة على انه سميع بصير وليس في العقل ما يصرفها عن الظواهر ويوجب تأويلها وجب الاذعان بها واعلم ان هذه
الحجة انما تدل على كونه تعالى سميعا بصيرا ولم يدل على مغايرتهما للعلم ولهذا لم يتعرض المصنف لمغايرته واكثر [illegible] الحكم
واكثر الاصحاب اختص اهل [illegible] بالدليل العقلي ولكن [illegible] اليه بقوله والمستقل الى آخره وتقريره ان الله تعالى لو لم يتصف
السمع والبصر [illegible] لكان ناقصا والتالي محال بيان الشرطية ان الله تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر
ومن صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها كان متصفا بضدها فلو لم يكن الله تعالى سميعا بصيرا كان متصفا بالصمم والعمى
وهكذا النقص قال المصنف وهذا الدليل اقناعي [illegible] لان للخصم ان يقول [illegible] ان كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر
ولئن سلم [illegible] بعض الحيوان ان يكون حقيقة الباري مخالفة لحقيقة [illegible] فيجوز ان لا تكون ماهية الباري عز وجل قابلة
للاتصاف بهما وان سلم لكن لا نسلم ان عدم الاتصاف بهما نقص [illegible] من لم يتصف بصفة اتصف بضدها [illegible] وان اريد
نقيضها عدمها كان معنى هذا الكلام ان من لم يتصف بصفة يتصف بعدمها وهو حق لكن لم قلتم باستحالة اتصاف
الباري بعدم السمع والبصر [illegible] المعنى واما الصمم والعمى فلم قلتم [illegible] قال الخصوم المخالفون وجهين الاول الى آخره
اقول الخصوم المخالفون وجهين الاول انه تعالى لو كان الباري تعالى سميعا بصيرا لكان سمعه وبصره اما قديمين او حادثين
والتالي محال اما الاول فلانهما لو كانا قديمين يلزم قدم المسموع والمبصر [illegible] لاستحالة وجود السمع بلا مسموع والبصر
بلا مبصر [illegible] قدم العالم وهو باطل عندكم واما الثاني فلانهما لو كانا حادثين [illegible] الله تعالى لزم كونه محلا للحوادث
وان قاما بغيره [illegible] كان صفة لشيء قائمة بغيره وان قاما [illegible] لزم قيام العرض بنفسه والكل محال والجواب
ان سمعه لا يجوز ان يكونا قديمين [illegible] يلزم قدم المسموع والمبصر [illegible] صفتان تقتضيان التعلق
بالمسموع والمبصر [illegible] فيكون [illegible] والتعلق حادثا كما في العلم [illegible] الوجه
الثاني ان السمع والبصر لا يحصلان الا بتأثر الحاسة [illegible] الانطباع اما [illegible] المنطبع في [illegible] الى
الهواء [illegible] الصوت الى [illegible] مشروطا بالتأثر [illegible] على الله تعالى
محال لانه من صفات الاجسام والجواب [illegible] انهما لا يحصلان الا بتأثر الحاسة [illegible] فلما تقدم من ان
انطباع [illegible] محال واما [illegible] لو كان شرطا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدران

صلب

138

صلب قال الثامنة في الكلام الى آخره اقول اتفق [illegible] على كون الباري تعالى متكلما والذي يدل عليه اجماعنا عندنا ما تواتر
[illegible] الانبياء عليهم السلام فانه ثبت بالتواتر عنهم انهم كانوا يقولون [illegible] امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وجب القطع بكونه تعالى
آمرا وناهيا ومخبرا وهو معنى المتكلم لا يقال [illegible] ان تستدلوا بقول الانبياء والدليل على كونه
تعالى متكلما ان نبوة الانبياء عليهم السلام [illegible] الا بعد العلم بكونه تعالى متكلما فلو [illegible] العلم بصحة نبوة الانبياء
موقوف على العلم بكونه متكلما لانه [illegible] طريقة المعجزات على وفق دعاويهم [illegible] كونهم صادقين [illegible] كونه متكلما او لم نعلم
ذلك قال وكلامه ليس بصوت ولا حرف الى آخره اقول اختلف الناس في حقيقة كلام الله تعالى فذهبت الحنابلة والكرامية
والمعتزلة الى ان كلامه [illegible] الحروف والاصوات [illegible] ثم الحنابلة والكرامية ذهبوا الى انها قائمة بذات الله تعالى
والمعتزلة الى انها حادثة قائمة بغير ذات الله تعالى وقالوا معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا لهذه الحروف والاصوات الدالة
على المعاني في اجسام مخصوصة وقال ابو هذيل [illegible] لكن عرض حادث [illegible] محل [illegible] في جسم من الاجسام
وذهب اصحابنا [illegible] الى ان كلام الباري تعالى [illegible] هذه الالفاظ المسمى بالكلام النفسي وهو المعنى القائم بذاته تعالى
المعبر عنه بالعبارات المختلفة فانا نعلم بالضرورة ان الانسان اذا اراد ان يقول اسقني ماء فانه قبل ان يتلفظ بهذا اللفظ
يجد في نفسه طلبا واقتضاء لذلك الفعل وماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ لان اللفظ يختلف باختلاف الازمنة والامكنة
والطلب لا يختلف [illegible] اللفظ لكونه اصطلاحيا [illegible] المعنى [illegible] الواضع
على ان [illegible] امر [illegible] خبر لكان [illegible] ومغايرته للعلم [illegible] والعلم قد [illegible] وذلك لان
الانسان [illegible] يكون عالما بان العالم حادث يمكنه ان يقول في نفسه العالم قديم [illegible] انه ليس بعلم [illegible] فهذا الكلام [illegible] الخطاب
دون العلم ومغايرته للارادة [illegible] لان الله تعالى قد يامر بما لا يريد [illegible] بانه لا يؤمن [illegible]
ان تعالى [illegible] لزم ان يكون [illegible] لله تعالى [illegible] وانه محال [illegible] كان [illegible] الكلام
في اللغة انما يطلق على المركب من الحروف والاصوات [illegible] على الباري تعالى باعتبار المعنى القائم [illegible] الكلام
قد يطلق على الكلام النفسي [illegible] قول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا واعلم ان
التحقيق انه لا نزاع بيننا وبين المعتزلة [illegible] ذهبوا اليه في المعنى [illegible] اتفقنا على ان الله تعالى [illegible] الحروف والصوت

من الواجب بل جميع المخلوقات واقعة بقدرة الله تعالى فلم يكن ممكنا فكان كونه صفة ثابتة بل التراجح اما وقع في الى اسم المتكلم اهل الحق الله

لهذا المعنى لم يوجد كما يجب لغيري والمتكلمون طولوا فيه ونحن قد منعنا فيه والحق ان الاطناب في جميع الصفات لعدم تحقيق الكلي

فان كنه حقيقة الله تعالى وكنه صفاته محجوب عن العقول قوله ونزع جل الله تعالى صفة الى اخره اهل من يثبت على المستوحد

قال المصنف في البقاء اقول ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان البقاء صفة تستمر بها الذات وجودا قائمة بذاته

تعالى وهو باق سلك الشيخ وخص القاضي والامام الحرمين والامام فخر الدين الرازي الى نفي تلك الصفة حتى قالوا ان الباري تعالى باق

بنفسه واعترض الامام على ابطال مذهب الشيخ ابي الحسن بوجهين تقرير الاول انه تعالى لو كان باقيا بالبقاء لزم ان

تكون ذلك البقاء باقيا فان لم يكن باقيا فيستحيل ان يكون صفة البقاء عدم واذا كان باقيا فبقاؤه اما ان يكون نفسه

او بقاء اخر والاول محال لانه يستلزم احتياج الذات الى الصفة واستغناء الصفة عنها والثاني ايضا محال لانه يستلزم

التسلسل وتقرير الوجه الثاني لو كان كونه باقيا بصفة يلزم ان يكون الواجب لذاته واجبا لغيره وانه محال واعترض

بعض المعاصرين على الوجه الاول بان بقاء البقاء عين البقاء كما في وجوده فلا يلزم التسلسل وعلى الثاني بانه لا استحالة

احتياج صفة الواجب الى صفة اخرى وهذا ضعيف اما الاول فلان بقاء البقاء لو كان نفسه لزم كون البقاء باقيا بنفسه

وقد ابطلناه واما الثاني فلان احتياج وجه الى صفة اخرى لا يمتنع لما تقدم وكونه باقيا بالبقاء يستلزم ذلك

المتوصلة تعرض بان الشي حال حدوثه لا يكون باقيا لان البقاء عبارة عن حصول الذات في الزمان الثاني او مقارنته وذلك

حال الحدوث محال ثم انها تصير باقية بعد هذه الحالة والتبدل اما ان يكون في الذات او في غيره والاول باطل لان الذات الباقي

في الزمان الثاني هي الذات الحاصلة في الزمان الاول اما ان يكون التبدل في الغير وهو اما ان يكون من عدم الى وجود

والاول باطل لان التبدل اصل الحالتين بالاخرى فتعين الثاني وهو ان عدم البقاء

حتى ان يكون البقاء وصفا ثبوتيا ان التبدل يستدعي ثبوت اصل الحالتين ويستلزم النقض

واجاب المصنف بقوله وهو انه لو صح ذلك لزم من الدليل لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية لانه يقال الذات

تعلق الذات كانت حادثة حال الحدوث ثم حال البقاء تصير حادثة وتبدل اصل الحالتين بالاخرى يستدعي ثبوت احدهما

ولا يمكن ان عدم بقائها حادثة ليرتفع فصار ثبوتيا فيكون صدورها ثبوتيا وقد تقدم بطلانه وبالجملة ان الاستمرار حاصل

بعد



بعد ان لم يكن بالحدوث فلا يجعله كان وان لغيره الاول كونه مستمرا فما فصل الثاني كونه الحدوث والحق

ان البقاء سواء كان بقاء الباري تعالى او بقاء الحادث امر عقلي لا وجود له في الخارج اما الاول فلان بقاء الباري تعالى عبارة

عن امتناع عدمه والامتناع عدمي واما الثاني فلان بقاء الحادث عبارة عن مقارنة وجوده لما كان حاصلا في زمانه

الثاني امر عقلي اما الكونيات في التسب والاضافات واما الكون في زمان لغا عقليا كما ذهب اليه المتكلم وايضا البقاء عبارة

عن استمرار الذات وهو امر عدمي لان العدم يوصف بالاستمرار لذ لو كان ثبوتيا لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية

وهو محال قال الثامن في صفاته الى اخره اقول ذهب الظاهرية من المتكلمين الى ان لله صفة تعالى وراء السبعة او الثمانية

وهي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام الثامنة البقاء وزعموا ان الوجود على الواجب

والعوارض الواجبة لها او اضافات او سلوب وزاد الشيخ الاشعري صفات اخر وهي الاستواء واليد والوجه والعين لقوله تعالى

الرحمن على العرش استوى يد الله فوق ايديهم كل شيء هالك الا وجهه ولتصنع على عيني تجري باعيننا واما غيره من المتكلمين

فمنهم من احمل هذه الايات كما ذكر المصنف ومنهم من قال يجب الايمان بثبوت هذه الصفات ولا علم لنا بها فالاولى التوقف

وتفويض علمها الى الله تعالى لعدم الدليل فيما سلف قال في التكوين الى اخره اقول ذهب قدماء الحنفية وراء انها الى ان التكوين

صفة له تعالى قديمة مغايرة للقدرة وسموا خلقا وتخليقا واحتجوا على المغايرة بوجهين الاول ان متعلق القدرة قد لا يوجد

اصلا بخلاف متعلق التكوين اما الاول فلان الله تعالى قادر من خلق العالم والاقاليم الكثيرة من هذه العالم الكثيرة ولم يخلقها

واما الثاني فلقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والوجه الثاني ان القدرة موثرة في امكان وجود الشي

والتكوين موثر في نفس وجوده ولكن الشي واجاب عن هذه الوجهين القدرة لا تاثير لها في امكان المقدور بل الامكان للمكن

ذاتي او ما بالذات لا يكون بالغير فيكون القدرة موثرة في نفس وجود الاشي والتكوين هو التعلق الحاصل بين القدرة والمخلوق

حال الايجاد ولذلك يترتب عليه وجود المخلوق على معنى انه كلما يتحقق التكوين يتحقق الوجود كما قال الله تعالى انما امرنا

لشي الاية ولو علم ان قوله لفظ التكوين متعلق الى الاخرة وجهان ان يكون جوابا عن الوجه الاول وبيانا لكون التكوين حادثا

ودليل ان الله تعالى كما ذكر ثم من الدليل انما يدل على مغايرة التكوين القدرة لا على كونه صفة حقيقية جاز ان يكون التكوين عبارة

عن التعلق بين القدرة والمخلوق واذا كان كذلك كان حادثا اي حصل بالخلق فكان حادثا قال الثالث الى اخره

فصل الوجه في المقصود لا بد من بيان ان الرؤية حالة زائدة على العلم بها اذا اعلمنا شيئا علما جليا ثم رأيناه علمنا بالبديهة
تفرقة بين الحالتين وحصول العلم فيهما مع الحالة الثانية عند النظر الى ذلك الشي هو الرؤية ثم نقول اتفق اهل السنة
على ان الله تعالى يراه المؤمنون بمعنى انه ينكشف لعباده ونظرهم بحيث يكون نسبة ذلك الانكشاف الى ذاته المخصوصة كنسبة الابصار
الى هذه المبصرات الحاضرة لكن يكون مجردة اي لا يكون مشروطا بالمقابلة والانطباع وخروج الشعاع والمحاذاة والجهة والمكان وخالفوا
الفلاسفة في الرؤية مطلقا والمشبهة والكرامية خالفوا في المواجهة والمكان فانهم انما جوزوا الرؤية لاعتقادهم كونه في الجهة والمكان
واستدل المصنف اولا على اثبات الرؤية ثم استدل ثانيا على كونها مبراة عن الانطباع والمواجهة واتصال الشعاع اما
الاول فالمعتمد الوجه النقلي الاول ان موسى سأل الرؤية في قوله ارني انظر اليك فلو كانت الرؤية ممتنعة لما سألها
لان سؤال الممتنع يكون عبثا او جهلا وكل على الانبياء محال وكيف يجوز ان يكون كليم الله واحد اولي العزم جاهلا بما يمتنع لذاته تعالى
وصفه مع علمه وعلى قدره في السؤال والتنزيه يكون جاهلا به فان قيل لم لا يجوز ان يكون المسؤول بقوله ارني انظر اليك
العلم الضروري بوجوده تعالى واطلاق لفظ الرؤية على العلم الجلي مجاز مشهور قلنا ان موسى كان يتكلم مع الله تعالى
بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت بعد ان يقول ما الي اطلب دليلا اعرف به وجهك الثاني ان الله تعالى علق الرؤية
على الاستقرار في قوله فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل ممكن والمعلق على الممكن ممكن لانه لو لم يوجد بعد
الشرط ان لم يحصل المشروط لزم الكذب في كلام الله تعالى وهو محال فان قيل لا نسلم امكان وجوب المعلق عليه لان المعلق عليه
استقرار الجبل حال كونه متحركا لان الاستقرار حال الحركة واقع وكلما يجب حصول الرؤية لكنها ما حصلت فلا حاجة والجواب
ان المعلق عليه استقرار الجبل مطلقا واستقرار الجبل من حيث هو ممكن ولا دخل للقيد على ما ذكر ثم والتقييد
فعلم من هذا القيد فانه يعلم وهو من حيث هو ممكن الوجه الثالث التمسك به بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
وجه التمسك ان النظر ان كان الرؤية فقد ثبت المطلوب وان كان تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته فقد تعذر هنا فحمل على
فلا بد من حمله على الرؤية من باب اطلاق السبب على المسبب مجازا والقول بان الى واحد الآلاء وان النظر هو الانتظار
اي منتظرة نعم الله تعالى ضعيف لان الانتظار سبب الغم حالة سابقة لسان الشرع الوجه الرابع التمسك بقوله تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان الاية دلت على تخصيص الكفار بكونهم محجوبين عن الرب سبحانه وهذا يقتضي ان يكون
المؤمن



المؤمن مبرأ عنه ولا يكون محجوبا ... واما الثاني اي واما كون الرؤية مجردة عن الانطباع وغيره مما حكيناه لان الله
تعالى منزه عن الجهة والمكان فلا يلزم حينئذ المواجهة ايضا وعند ذلك يمتنع الانطباع واتصال الشعاع به ايضا لتوقفهما
على المواجهة والمحاذاة قال واستدل الآخرون اقول احتج بعض اصحابنا على جواز الرؤية بالمعقول وسواء الجوهر والعرض
قد اشترك في صحة الرؤية اما صحة الرؤية في الجوهر فلانا نرى الطول والعرض والعمق الذي هو الطول اما ان يكون جوهرا
او عرضا والثاني باطل لان العرض لا يمكن له محل يقوم به وقد ثبت كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فمحل ذلك العرض
ان كان جزءا واحدا يلزم اتصاف ذلك الجزء بالطول الموصوف بالطول الذي فرضناه موصوفا به فيلزم ان يكون
الجزء الذي هو الطويل قابلا للقسمة فيلزم انقسام ما لا يتجزى وانه محال وان كان اكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد
باكثر من محل واحد وانه محال واما صحة رؤية العرض فلانا نرى السواد والبياض غير معاني بذلك ... وما كان صحة
الرؤية مشتركا بينهما وجب ان يكون المقتضي للرؤية مشتركا بينهما لان الحكم المشترك بينهما يجب تعليله بمشترك والمشترك بين  بتمامه
الجوهر والعرض هو الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح ان يكون علة لصحة الرؤية لان الحدوث عدمي لما تقدم فلا يصلح
للعلية فتعين ان يكون صحة الرؤية معللا بالوجود والباري موجود فوجب ان يصح رؤيته لتحقق الاشتراك في العلة المقتضي لاشتراك
في المعلول واعترض الامام على هذا الدليل بوجوه الاول لا نسلم ان الجوهر مرئي بل المرئي هو الاعراض وقد ذكره الطول قولنا وهو
جوهر قلنا لا نسلم ان الطول جوهر فانه عبارة عن التأليف الجوهري في سمت مخصوص والتأليف عرض فالمرئي هو العرض لا الجوهر
فان قلت لو كان الطول عبارة عن التأليف لكان عرضا فمحله اما جزء واحد او اكثر وكلاهما باطل لما مر قلت الحصر ممنوع لجواز
ان يكون محله الجسم من حيث هو جسم والعلم الثاني في هذا الدليل نظرا من وجه آخر لانهم يقولون انا نرى الطويل ثم يقولون
ان الطول نفس الجوهر فيكون الجوهر مرئيا وهذا الكلام مختلط لانه بعد تسليم كون الطول جوهرا لا يلزم منه ان يكون
مرئيا لان الطويل غير الطول فلا يلزم من رؤيته رؤيته الاعتراض الثاني ان صحة الرؤية ليس عدميا لانه عبارة عن الامكان
الرؤية فلا يحتاج الى علة الاعتراض الثالث انا لا نسلم ان الصحة وجودية لكن لا نسلم وجوب تعليل الحكم المشترك
بعلة مشتركة فان الاشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد كالسواد والبياض مشتركان في المضادة الاعراض
الرابع انا لا نسلم ان الاشتراك في المعلول يوجب الاشتراك في العلة لكن لا يجوز ان يكون التقابل المرئي ...

قوله الامر العدمي لا يحتاج للعلة ممنوع فان العدم جاز ان يكون علة لعدمي آخر وحينئذ جاز ان تعلل صحة الرؤية لكونها عدمية بالحدوث
او الامكان العدميين اعلم ان وضع هذا الاعتراض في الكتاب غير حسن لانه انما يحسن بعد تسليم كون الصحة وجودية
فكانه قال وان سلمنا كون الصحة وجودية لا نسلم كونها وجودية والاعتراض انما يحسن ان يقال سلمنا ان العلة مشتركة
لكن لا يلزم منه صحة رؤية الله تعالى فان الحكم كما يفتقر الى وجود المقتضي يفتقر الى وجود الشرط وانتفاء المانع واذا كان
كذلك فلم لا يجوز ان يكون حصول الرؤية موقوفا على شرط ممتنع التحقق بالنسبة الى الباري تعالى كالانطباع او المواجهة
وغيرهما او انضمام لا يمكن ان يكون ماهية الله تعالى او صفة من صفاته مانعا للصحة الرؤية **قال احتج المعتزلة الى آخره** اقول
احتج المعتزلة على نفي الرؤية بوجوه الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار واعلم انهم يتمسكون تارة بهذه الآية على انه
تعالى لا يراه احد لانه تمدح بانه لا يراه احد وتقرير الوجه الاول ان الآية دلت على انه لا يدركه شيء من الابصار لا
فرق بين الرؤية وبين الادراك بالبصر ولهذا لا يصح ان يقال ادركته ببصري وما رأيته او ان تعالى رأيته وما ادركته بعيني
فيلزم من نفي الادراك بالبصر نفي الرؤية وهو المطلوب وتقرير الوجه الثاني ان هذه الآية وما قبلها انما ذكرت في معرض المدح
واذا كان نفي الابصار مدحا كان الابصار ذما ونقصانا والنقصان على الله تعالى محال والجواب عن الوجه الاول انا
لا نسلم ان الادراك عبارة عن الرؤية بل انه عبارة عن احاطة الرؤية فان من رأى شيئا ورأى اطرافه ونهاياته قيل انه ادركه
على معنى انه رآه وقد احاطت به من جميع الجوانب واذا كان كذلك فلا يلزم من نفي الادراك على سبيل الاحاطة نفي الرؤية
لان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام وهذا كما نقول ان الله تعالى لا يحيط بكنه حقيقته وبانه ان تعالى سلمنا
ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية ولكن انما يلزم منه انه تعالى لا يراه جميع الابصار وحتى ما يكون موجبا فان الكافرين
لا يرون الله تعالى وذلك لا ينافي رؤية البعض وتحقيقه ان قوله لا يدركه الابصار نقيض لقولنا يدركه الابصار
وقولنا يدركه الابصار يفيد العموم لان الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق فيكون نقيضه سلب العموم لا عموم السلب
**قال الثاني قوله تعالى لن تراني الى آخره** اقول الشبهة الثانية للمعتزلة التمسك بقوله تعالى لموسى عليه السلام
لن تراني ولن للتأبيد بدليل قوله لن تتبعونا واذا ثبت عدم الرؤية في حق موسى ثبت في حق غيره اذ لا قائل بالفصل
بالاجماع على عدم الفرق وتوجيه الجواب انه تعالى لا نسلم ان لن تدل على التأبيد بدليل قوله ولن يتمنوه ابدا

على ح

مع



مع انهم يتمنونه في الآخرة **الشبهة الثالثة** التمسك بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل
رسولا فان الآية دلت على ان كل من يتكلم الله تعالى معه فانه لا يراه فاذا ثبت عدم الرؤية عند الكلام ثبت عدم
الرؤية في غير وقت الكلام ضرورة انه لا قائل بالفصل والجواب ان الوحي كلام يسمع بسرعة وليس فيه دلالة على
كون المتكلم محجوبا عن نظر السامع او غير محجوب عن نظره **الشبهة الرابعة** ان الله تعالى ما ذكر طلب الرؤية في القرآن الا
وقد استعظمه وذم عليه وذلك في آيات منها قوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون الثانية يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة
فاخذتهم الصاعقة الثالثة وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا وهذا الاستعظام يدل على ان رؤية الله تعالى ممتنع والجواب عنه انه لا يجوز ان يكون ذلك الاستعظام
لاجل انهم طلبوا الرؤية على سبيل التعنت والعناد بدليل انه استعظم انكار طلبهم لانزال الملائكة ولا نزاع
في جواز ذلك بل لما طلبوه على سبيل العناد ذمهم الله تعالى على ذلك وكذا ذلك في سؤال الرؤية **الشبهة الخامسة اعلم ان الابصار**
**الى آخره** اقول هذه هي الشبهة الخامسة وتقريرها انه تعالى لو صحت رؤية الله تعالى لرأيناه الآن والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية موقوف على مقدمة وهي انه يجب حصول الابصار عند حصول الاسباب الثمانية الاول سلامة الحاسة الثاني
كون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية الثالث ان يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل كالاعراض القائمة بالجسم المحاذي للرائي
والثاني كما في الاعراض المرئية فانها ليست مقابلة للرائي فان العرض لا يكون مقابلا ولكنها حالة في الجسم المقابل
للرائي فكانت في حكم المقابل وكالصور المحسوسة في المرآة فان بين وجه الرائي وبين المرآة ويستحيل ان يكون الوجه
مقابلا لنفسه لكن الشعاع يخرج من الحدقة الى المرآة ثم ينعكس من المرآة الى الوجه فيكون الوجه جاريا مجرى المقابل
لنفسه الرابع ان لا يكون المرئي في غاية القرب الخامس ان لا يكون في غاية البعد السادس ان لا يكون
في غاية الصغر السابع ان لا يكون في غاية اللطافة الثامن ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب وانما يجب
حصول الابصار عند حصول الامور الثمانية اذ لو لم يجب لجاز ان يحصل بحضرتنا جبال عالية ونحن لا نراها
لا نراها وذلك سفسطة واذا ثبت ذلك فنقول اما الشرائط الست الاخيرة فلا يمكن اعتبارها الا في رؤية

المقابل لنفسه

الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يمكن اعتبار هذا الشرط بل وقته فعلى هذا لو تحقق رويته وجب ان لا تتحقق حصول رويته
الا ان يوافق هلاهم لانه وكونه بحيث لو تعلق لرى وهذا الشرط حاصل في الحال فيجب انه لو تحقق رويته لوجب ان تراه
الان وقد لما تكن الامر كذلك لزم عدم صحة الرؤية والجواب عنه بوجهين الاول انا لا نسلم وجوب الرؤية عند حصول الشرائط
الثمانية وسلامة الحاسة بقوله لم لا يكفي وجب الحصول قوله والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها قلنا لا نسلم
استحالة الجواز فان غاية ما في الباب انه غير واقع لكن عدم الوقوع لا يستلزم عدم الجواز بمجرد الجزم بعادية فانا نعلم
ان ماء دجلة لم ينقلب عسلا ولا دما مع امكان ذلك الذي يدل على عدم الوجوب ما انا نرى جسم الكبير من البعيد صغيرا
وليس ذلك الا لانه نرى بعض اجزائه دون بعض مع ان تلك الشرائط حاصلة بالنسبة الى الاجزاء
الغير المرئية حسب حصولها بالنسبة الى المرئية الوجه الثاني ان حصول هذه الشرائط يقتضي وجوب الرؤية هذا
لكن لا نسلم انها توجب رؤية الله تعالى فان ماهيته تعالى مخالفة لماهية المخلوقات بالذات فلا يجب ان لا توجب استواءها في اللوازم
فجاز ان يكون رؤية الباري تعالى موقوفة على شرط لم يحصل الان مع انه يمكن حصوله في الاخرة ولم يعلم بانه يمتنع المتصف ولم
هذا المنع على الذي قبله ولا يخفى عليك انه لو عكس لكان اولى قال الشيخ الحسن انه لا يمتنع الى اخره اقول هذا
اشارة الى وجه اخر من حجج المعتزلة تقرير الاول منهما ان يقال ان الله تعالى لا يقبل المقابلة وكل مرئي يجب ان يكون
مقابلا للرائي لا فهو تعالى ليس بمرئي اما الصغرى فلان المقابلة من صفات الجسم والجسماني واما الكبرى فبالضرورة وتقرير
الثاني ان يقال ان الله تعالى لا يقبل الانطباع في شيء وكل مرئي منطبع في الرائي واما الصغرى فلتوقف الانطباع على
المقابلة ولتنزه الباري تعالى عن الصورة والمثال واما الكبرى فلما تقدم في بحث الشعاع الحسي والجواب عن الحجتين
انا نمنع الكبرى في القياسين ودعوى الضرورة فيها باطلة لا حاصل لها فلو ان المراد بالكبرى ما جاز الله
اما فان المرئي لنفس مقابلته كذات الله تعالى لذات الله تعالى ولا منطبعا فيه لحصول الابصار وهذا بعض اللازم
ان الابصار بالعين متوقف على المقابلة والانطباع وليس ابصار الله تعالى اياه في الآخرة كذلك فلا يوجه النقض
قال الشارح تعالى الى آخره اقول لما فرغ عن صفات الله تعالى شرع في افعاله وهذا الباب يشتمل على مسائل الاول
في خلق الافعال اختلف ان الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور
واقعان

بقدرة الله تعالى وكونه طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا واقع بقدرة العبد فان الصلاة حركة مخصوصة
يكونها طاعة والزنا حركة مخصوصة بكونها معصية فاصل الحركة انما يحصل بقدرة الله تعالى اما وصف كونها طاعة ومعصية
فانما يوجد بقدرة العبد وقال امام الحرمين ان الله تعالى يوجد للعبد قدرة وارادة ثم القدرة والارادة تقتضيان
وجود المقدور وهو حول للفلاسفة ومن المعتزلة قول ابي الحسين البصري وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ان
ذات الفعل يحصل بمجموع القدرتين يعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد وزعم المعتزلة ان العبد يوجد افعاله باختياره
وارادته وهذا هو المذهب المسمى بالقدر والشيخ نبه اشارة على بطلان مذهب المعتزلة بوجوه الاول ان ترك الفعل
من العبد اما ان يكون ممكنا او ممتنعا وايا ما كان بطل قول المعتزلة اما اذا كان ممتنعا فظاهر لانه حينئذ يكون
مجبورا لا مختارا واما اذا كان ممكنا فلان الفعل حينئذ يحتاج الى مرجح لوجوب رجحان الفعل على الترك والا لزم الترجيح
من غير مرجح وذلك المرجح اما ان يكون من العبد او من الله تعالى والاول باطل والا لزم التسلسل او الانتهاء الى ما يكون المرجح
من الله تعالى وهو القسم الثاني والقسم الثاني يستلزم المطلوب لان وجود المرجح يقتضي وجوب ذلك الطرف فان
لو بقي ممكنا فلم يتوقف وجوده على مرجح اخر لزم الرجحان بلا مرجح وان توقف لم يكن المفروض اولا تمام المرجح واذا
وجب الفعل لزم الجبر لان العبد حينئذ لا يكون مستقلا بالاحتياج وعند ذلك بطل مذهب المعتزلة بالكلية لا تعالى
لو صح هذا الدليل لزم نفي الاختيار عن الله تعالى بعين ما ذكرتم لانا نقول الفرق ظاهر لان ارادة العبد لما كانت
محدثة وجب افتقارها الى محدث هو الله تعالى دفعا للتسلسل ويلزم الجبر بخلاف ارادة الله فانها لا تحتاج الى
محدث فلا يلزم الجبر الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله بنفسه بالاختيار لكان عالما بتفاصيلها لان الفعل الاختياري
مشروط بالعلم كما مر والثاني باطل لان الفاعل للحركة البطيئة قد يفعل السكون في بعض الاحياز دون البعض
مع انه لا يشعر بذلك السكنات لان الفاعل للحركة البطيئة قد يفعل السكون في بعضها ولا يشعر احيانا وفيه نظر
لا نسلم كون البطوء لتخلل السكنات وهو ممنوع وعلى تقدير التسليم لا نسلم عدم الشعور بالشعور الجملي
لو كان للعبد مختارا لانه تعالى واراد تسكين الجسم في زمان معين واراد الله تعالى تحريكه فاما ان يقع المرادان معا
او لا يقعان معا او يقع احدهما دون الآخر والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلاستلزامه اجتماع الحركة والسكون

من جسم واحد في زمان واحد واما الثاني فلانه يستلزم لمن يرفع الحجر ويشل كفه عن الحجر او يجرّ له او دفوع الحركة اذا مانع

مراد ضم

من وقوع الحركة ووقوع حركة او سكون واما الثالث فلانه يستلزم الترجيح من غير مرجح ضرورة تساوي القدرتين في الاستقلال
بالتأثير فان قيل لو قدرة الله تعالى كانت اتم واشمل من قدرة العبد كان لعل يحصل مرجحه قلنا قدرة الله تعالى وان
كانت اتم لكنها تساوي قدرة العبد بالنسبة الى ذلك المقدور المعين فلا يكون لتفاوتهما في الاطلاق اثر في حصول المقدور
… بالنسبة الى ذلك المعين ولقائل ان يقول ان القدرة اذا كانت قابلة للشدة والضعف … ان يكون
قدرة الله تعالى اقوى من قدرة العبد … كما اذا اراد القادر الضعيف تحريك جسم واراد القوي تسكينه
فانه يحصل مراد القوي **قال الخامس انا نعلم الى آخره** اقول احتج المعتزلة على ان للعبد اختيارا بالمعقول والمنقول اما
المعقول فهو ان العبد لو لم يكن … لامتنع التكليف والتالي باطل بالاجماع بيان الشرطية ان فعل العبد اذا كان بخلق الله
تعالى فيه كان واجب الحصول وان لم يخلقه فيه كان ممتنع الحصول واياما كان يمتنع التكليف لامتناع تكليف ما لا يطاق والجواب
ان هذا الاشكال وارد عليكم ايضا من وجهين احدهما ان الفعل الصادر سواء كان للعبد اختيارا او لا اما واجب
الصدور من العبد … او ممتنع الصدور عنه واياما كان يمتنع التكليف ويلزم الجبر … كان راجحا الفعل ان كانت …
الترك او مرجوحا امتنع الفعل … على … التقدير … التكليف
ولما كان يحصل للعاصي او تكليفا بالمحال ويلزم الجبر ايضا اذ … الفعل
لا يتمكن من الفعل وعند … الفعل لا يتمكن من الترك وثانيهما … ان ما علم الله تعالى وقوعه وجب
الوقوع وما علم الله عدم وقوعه … لكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء عالما بفعل العبد … ان
علم وقوعه كان واجب الوقوع وان علم عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع فيلزم الجبر وامتناع التكليف على … ما
اتفقوا ومع هذا فان الله لا يسئل عما يفعل … الجواب … وتوجيهه ان الله تعالى لو كان مجبورا …
تكليفه … تكليفا بالمحال وهو جائز على الله تعالى لقوله لا يسئل عما يفعل … يفعل الله ما يشاء ويحكم
ما يريد **قال واما الثاني الى آخره** اقول … المنقول … آيات من كتاب الله تعالى
المقول الآيات الدالة على اضافة الفعل الى العبد … من الآيات المذكورة …

النوع



النوع الثاني الآيات الدالة على مدح المؤمن على الايمان وذم الكافر على الكفر ووعد الثواب على الطاعة والعقاب
على المعصية لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون هل جزاء الاحسان الا الاحسان
من اعرض عن ذكري … اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالآخرة ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا … وجه الاستدلال
ان هذه الآيات دالة على ان الموجب للمدح والذم والثواب والعقاب فعل العبد … يتوقف على اختياره افعاله
فان فعل المكره والمجبر لا يوجب شيئا من ذلك بالضرورة … الجواب ان الله تعالى … ان الافعال اسباب للمدح والذم
والثواب والعقاب بل الموجب لهذه الامور السعادة والشقاوة … بالافعال …
… للعبد بتقدير الله تعالى … والافعال امارات الثواب والعقاب والسعادة والشقاوة
وليست موجبات والآيات ايضا انما دلت على … على كونها موجبات **قال الثالث الآيات الدالة على اعتراف الانبياء عليهم السلام**
**الى آخره** اقول النوع الثالث الآيات المذكورة دالة على اعتراف الانبياء عليهم السلام بان الذنوب قد صدرت عنهم فان كانت
مجبورين … **قال الرابع الى آخره** اقول
توجيهه ان افعال العبد تتصف بالظلم والاختلاف والتفاوت ولا شيء من افعال الله تعالى … ينتج …
افعال العبد ليست بافعال الله تعالى اما الصغرى … واما الكبرى فللآيات المذكورة في الكتاب والجواب
ان يقال ان الافعال التي خلقها الله تعالى في العبد اعتباران احدهما كونها قائمة بالعبد وبهذا الاعتبار تتصف بالظلم
لقيامها بالعبد … والآخر كونها مخلوقة لله وبهذا الاعتبار لا توصف بالظلم …
الصغرى بالاعتبار الاول … الكبرى بالاعتبار …
… الاعتبار … فعل العبد وفعل الله تعالى …
واتصافه بالظلم … كونه قائما بالعبد واما الفعل بانه فعل الله تعالى لا يتصف بالاختلاف
والتفاوت … ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فالمراد منه نفي …
القرآن وقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فالمراد منه نفي التفاوت وهو عدم التناسب في خلق السموات
والارض لان الكلام في القرآن وفي خلق السموات والارض … **قال وعلى اصحابنا**

الى آخره اقول اصحابنا لما قالوا افعال العباد انما تقع باستطاعة افعال الانسان ثم ما خلوا في افعال الكاذب ان وجدوا الفرق
ضرورة بين الصورتين وكذلك وجدوا الفرق بين حركة المرتعش وبين حركة غيره دائما ... ذلك الى القول بان العبد مختار
لكن البرهان القائم على الجبر قادهم الى منعهم عن القول بالاختيار واراد ... الجبر من البرهان ومن ما وجدوا من الفرق
قالوا ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب للعبد على معنى ان العبد متى صمم العزم على ان يفعل الطاعة يخلقها
عادة الله تعالى يخلقها عند تصميم العزم على فعلها ومتى صمم على ان يفعل المعصية فالله تعالى يخلقها فيه بان عادته
لا يكون ... ما احتج المعتزلة من العقل والمنقول لان المكلفة بهذا المعنى كافية في صحة التكليف واضافة
الفعل الى العبد والمصنف يستشكل هذا القول ايضا ولعل وجه الاشكال ما قيل من ان حصول العزم اما ان يكون
بقدرة العبد او بقدرة الله تعالى فان كان الاول لزم تسليم قول المعتزلة وان كان الثاني كان العبد مختارا وحينئذ
لا يندفع الاشكال المذكور ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاول يستلزم تسليم قول المعتزلة وانما يلزم ذلك ان لو كان
الفعل باختياره قال الثالثة انه مريد للكائنات الى آخره اقول ذهب جمهور اصحابنا الى ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات
على معنى انه اراد حدوث كل ما حدث من الممكنات فما لم يرد حدوثه لا يحدث منها والدليل على الاول انه موجد لكل
الكائنات بالاختيار لما تقدم وكل من فعل شيئا بالاختيار فهو مريد له لان اختصاص حدوث الفعل بوقت معين انما يكون بالارادة
والدليل على الثاني ... ايمان الكافر ... وكل ما هو ممتنع لا يكون مرادا ... 
فلان الله تعالى علم في الازل عدم ايمانه وكل ما علم الله تعالى عدمه ... وجوده والا ... ان ينقلب علم الله تعالى جهلا
وهو محال واما الكبرى فلان العلم الضروري حاصل بان الارادة لا تتعلق ... ما ... 
الممتنع على الله تعالى ... المعتزلة الى ان كل ما امر الله تعالى فقد اراده وكل ما نهى عنه فقد كرهه فالارادة
عند بعضهم ... وعند بعض العلم وكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو ... وكل ما علم الله عدمه فهو مراد للعدم
بعض المعتزلة ... وجه الاول ان الكفر ... وكل ما كان ... لا يكون مرادا فالكفر لا يكون مرادا
لانه كان ... واما الكبرى فلان ... التي يجب ان يكون مرادا ... 
... فالارادة ... ان يكون ... او ان يكون ... واما ما كان ... الافعال ...
بانّي

بانّي عن الارادة الما حدثه لكان لو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضا به لان الرضا بقضاء الله تعالى واجب لكن التالي محال
لان الرضا بالكفر كفر بالاتفاق لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا لان الطاعة موافقة الارادة وتحصيل مراد
المطاع لكن التالي محال بالاجماع الوجه ... التمسك بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وجه التمسك انه تعالى لو كان اراد
... لكان ... الكفر ... والتالي باطل لان الآية ... على نفي رضا الله تعالى بالكفر ونفي ...
نفي الارادة لانهما مترادفان والجواب عن الوجه الاول انه لا نسلم ان الامر بالشيء يجب ان يكون مرادا فان الامر قد
ينفك عن الارادة كامر المختبر لعبده فان الغرض منه ابتلاؤه وامتحانه لا حصول المأمور به ولذلك امر الممتحن ...
فانه يامر بالشيء ولا يريده والجواب عن الثاني منع الشرطية ... انما يدل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى لكونه
صفة من صفاته لا بوجه المقضي ... المقضي ... القضاء وعن الثالث لا نسلم ان الطاعة موافقة الارادة وتحصيل مراد المطاع
بل هي موافقة الامر والامر غير الارادة لما تقدم من وجوه ... الارادة ... لا نسلم بان الرضا ... الارادة
بل هو غير الارادة لما تقدم من وجهه ... الاعتراض ... صفة الارادة ... لكنه ارادة خاصة وهي ارادة ...
الثواب الى العباد ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام قال قد ... الحكماء الى آخره اقول ذهب الحكماء الى ان الله تعالى لا يريد الشر
لذاته واما الشر فانما يريد تبعا للخير لانه لما ... فان الله تعالى وجد ما على قسمين احدهما ما هو خير محض كالعقول والنفوس
والافلاك والثاني ما يغلب خيره ... كالعناصر ولم يوجد الشر المحض ولا ما غلب شره ... اما القسم الاول فالحكمة
الالهية ... والجود المحض يقتضي حصوله واما القسم الثاني فالحكمة يقتضي حصوله لانه لو لم يحصل ... الشر القليل
لا يندفع ... الكثير ... الخير الكثير لاجل الشر القليل ... الشر الكثير
... ومثلوا هذا بان النار ... المنافع العظيمة ... قد يكون يحصل ... بها بعض الضرر ... ولذلك
للانسان مع ... قد ... بتقديره ... قال الثاني الحسن والقبح الى آخره اقول ... التقبيح هو الحكم بحسن
الشيء ... هو الحكم بقبحه ... على ان ... الله تعالى ... لكونه نقصا ... الفعل ...
وكل ما كان كذلك لا يكون ... الحسن ... الطبع او ملائمة الغرض ...
لا يوصف بالحسن ايضا ... المصنف ... فان ... فعل الله تعالى ... لعلم

الغرض العالم لما نعلم من ان المؤثر في جميع الحوادث هو الله تعالى وليس كذلك ثم لم يفرق بالنسبة الى العبد ما عساه فعل الفعل

ثم اختلف العقلاء في حسن افعال العباد وقبحها فذهب اصحابنا الى ان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع ولا مجال للعقل

في ذلك فالقبيح عندهم ما نهى عنه الشرع والحسن خلافه وذهب المعتزلة الى ان للعقل مجالا في التحسين والتقبيح فالقبيح عندهم قبيح

في نفسه سواء ورد به الشرع او لا ثم ذهب بعضهم الى انها حسنة وقبيحة لذواتها لا لصفة موجبة لحسنها وقبحها وبعضهم الى انها كذلك

بسبب اتصافها بصفة موجبة لحسنها وقبحها واما ما كان منها من الله تعالى فما فيه شيء وحسن ما حسنه وان منها ما يدرك حسنه

وقبحه بضرورة العقل كحسن انقاذ الغريق وحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والظلم الى غير ذلك … لا يطاق

ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر والفكر كقبح الكذب النافع وحسن الصدق الضار ومنها ما لا يدرك حسنه وقبحه الا بالسمع والشرع

كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال قالوا والذي يدل على ان حسن الفعل وقبحه بالعقل

هو ان الشرع لو لم يحكم بالحسن والقبح لما امكن الشرع وانما لو كان ذلك بالشرع لما حكم به على … 

اجاب عنه اصحابنا بوجهين الاول ان كل واحد من الحسن والقبح يطلق على معان ثلاثة الاول ان يراد بالحسن كون الشيء صفة كمال كالعلم

وبالقبح كونه صفة نقص كالجهل والثاني ان يراد بالحسن كون الشيء ملائما للطبع كاللذة وما يوجبها وبالقبح كونه منافرا للطبع

كالالم وما يوجبه الثالث ان يراد بالحسن كون الفعل موجبا للثواب وبالقبح كونه موجبا للعقاب في الآخرة فان اريد بالحسن والقبح

المعنيان الاوليان فلا نزاع في كونهما عقليين وان اريد بهما المعنى الثالث فلا نسلم ان للعقل مجالا في حكم من الشرعية

قد يحكم بها فان الحاكم بالملائمة والمنافرة لكونهما موجبة للثواب والعقاب الوجه الثاني انا نمنع ما تقدم انه لا احسان

للعباد في الافعال الصادرة منهم … الاحسان لا يحكم العقل بالحسن والقبح بالاجماع … الوجه الثاني

نقول وقد بان اي وكيف يحكم العقل بالحسن والقبح … انه قد بان ان العبد غير … قال الرابعة انه لا يجب

على الله تعالى اقول لا يجب عندنا على الله تعالى شيء اصلا لوجهين احدهما لو وجب على الله شيء لوجب عليه بحكم الحاكم لا … متوقف

للاحكام بدون الحكم لكن اللازم باطل اذ لا حاكم عليه الثاني انه لو وجب عليه شيء فعدم ذلك الشيء اما ان يكون موجبا للوم

او لا وكلاهما باطل اما الثاني فلانه مناف للوجوب اما الاول فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى ناقصا لذاته مستكملا

بسبب ذلك الفعل الذي يوجب تركه الذم وهو محال … المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى … منها اللطف …

اللوم



للامر الذي اذا وجد كان العبد اقرب الى الطاعة منه اذا لم يوجد بشرط ان لا يبلغ الى حد الالجاء … اللطف ما يرجح

جانب احد الطرفين على جانب الآخر بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء … ان قرب العبد الى الطاعة ابتداء …

اللطف يسمى مقربا واذا كان ممكنا كان الله تعالى قادرا عليه فيكون … اللطف … فيجب على الله تعالى …

ومنها الثواب على الطاعات لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وجوابه ان الثواب لو وجب لكان موجبه …

باطل لان لله تعالى على العباد من النعم … والاحسان ما … العباد … واذا كان

كذلك فكيف … الطاعات … ان الفعل عندنا … حصول الثواب …

ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة … الثواب والعقاب … وليس

… ومنها ان يفعل الله ما هو اصلح لعباده في الدنيا …

… لو كان … يكون … في الدنيا والآخرة

ومنها عدم فعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح وعالم باستغنائه عنه وكل من كان كذلك استحال منه فعل القبيح

اما العلم … وكان مستغنيا …

بالاستغناء عنه … على الغرض العقلي …

وانها … على … من المعاصي …

دون الله تعالى قال الخامسة ان افعاله تعالى لغرض اقول لا يجوز ان تكون افعال الله تعالى معللة بالاغراض …

… وجوه … ان الله تعالى لو فعل فعلا لغرض … لذاته مستكملا …

… ان من فعل فعلا لتحصيل مصلحة كان تحصيلها اولى من عدم تحصيلها …

… مستكملا بالغير … فلو فعل … مستكملا بالغير …

… الفعل تحصيل مصلحة عائدة الى العبد … ان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها …

الى الله تعالى … تحصيل المصلحة … بل كان تحصيل المصلحة اولى بالنسبة

الى … لزم المحال المذكور … مستكملا بالغير … ان تعليل فعله بالغرض … الغرض

وذلك بالتعين وحجة الى عدمه فهو محال اما المقدمة الثانية فظاهرة واما الاولى فلان جميع الاغراض ترجع حاصلها الى سوى
تحصيل اللذة ودفع الالم والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير توسط شئ لو لم يوجد ما ذكرتم فيكون قادرا
على تحصيلها بلا واسطة فكان فعل الوسائط عبثا لا فائدة فيه والعبث ينافي الغرض وقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون تحصيل الغرض بدون الوسائط ممتنعا ولا يقدر الله تعالى على الايجاد بدونها الثالث انه لو كان فعل الله تعالى
معللا بغرض فاستحقاق الغرض من اختصاص حادث معين بوقت معين لا يخلو اما ان يكون حاصلا قبل ذلك الوقت او كان
حاصلا فيه وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه ان يكون الله موجدا لذلك الحادث قبل ان كان موجدا له وهو محال
وايضا يلزم خلوه عن المقصود وهو لا يكون ذلك الغرض غرضا من هذا الحادث لاستحالة ان يكون للغرض مراتب متقدما
على ذلك الشيء الذي هو الغرض واما الثاني فلانه يستلزم احد الامرين وهما اما التسلسل او تخلف الغرض وذلك لان الغرض
الحادث المعين لو كان موجبا لوجود ذلك الحادث فتخصيص ذلك الغرض بالوقت ان افتقر الى غرض اخر فيعود الكلام فيه
ويتسلسل الغرض الى ما لا يتناهى وهو التسلسل وانه محال وان لم يفتقر لغرض لزم تخلف الغرض عن الغرض لزم
ان يكون فعل الله تعالى عبثا عن الغرض ومنه ما علمته لو للغرض من حصول المطلوب قال ونفي الغرض يستلزم العبث اقول
احتج المعتزلة بان افعال الله تعالى لو لم تكن لغرض لكانت عبثا والعبث على الله تعالى محال والجواب ان عنيتم بالعبث
الخالي عن الغرض فلا نسلم استحالته على الله تعالى وان عنيتم به شيئا اخر فلا بد من افادة تصويره اولا ثم تقرير استحالته
ثانيا قال المسألة السادسة والغرض من التكليف اقول ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من تكليف العباد بالعبادات والطاعات
هو التعريض منهم لاستحقاق التعظيم فيستحيل ذلك التكليف فان التفضيل بالتعظيم قبيح وهذا القول باطل عند اصحابنا
اما اولا فلان مبناه على ان الحسن والقبح عقليان واما ثانيا فلانا لا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل حكم ان
تحقيقه فانما يقبح ممن يتصور في حقه النفع والضرر واما من يستحيل عليه النفع والضرر فلا قال والتكليف حسن لاشتماله
اقول هذا الكلام لا تعلق له بهذه المسألة ... وكان اولى ان ... التكليف الاول ان العبد مجبور حسبما تقدم
من انه لا احسان له ولا محبة ... تكليفه والثاني انه لو كلف الله تعالى ... المكلف بفعل حكم التكليف اما ان يكون
لغرض او يكون لا لغرض والقسمان باطلان اما الثاني فلانه عبث والعبث على الله تعالى محال واما الثاني فلان حكم الغرض

اما

146

اما ان يكون عائدا الى الله تعالى او الى العبد والاول محال لاستغنائه عن الغرض وتعاليه عنه علوا كبيرا وكذا الثاني لان كل
الغرض ليس الا حصول اللذة ودفع الالم والله تعالى قادر على ايجاده ابتداء فيكون عبثا والجواب عن الاول انه لا يلزم من
تكليف المجبور انما يقبح ان لو كان فعله معللا بغرض وقد تقدم بطلانه ومع ذلك الالزام المعتزلة في تكليف العباد بالطاعات
فعل الطاعات حتى يكون قبيحا جبرا واضطرارا بل حاصل للمكلف مرجح عندنا الى حرف واحد وهو اعلام من الله بخلق
نزول الثواب على المطيعين الذين هم من اهل الجنة او نزول العقاب على العصاة الذين هم من اهل النار وعن الثاني
ان مبناه على ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض وقد تقدم فساده فلا نسلم حدان يطلب لمية حكم الله تعالى وعليته
كما قال الله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون واعلم ان هذه الابواب حوائج عن الحق لا في افعاله وفي فعله
والله اعلم بالصواب قال الكتاب المقصد الرابع في النبوة اقول لما فرغ من كتاب
الانسان شرع في النبوات وما يتعلق بها من عصمة الانبياء وكونهم افضل من الملائكة واحوال الحشر والنشر وغير ذلك
وابتداء اولا باثبات النبوة على طريق الحكماء ثم بين اثباتها على طريقة المتكلمين اما اثباتها على الوجه الاول فيتوقف
على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه
ولمن يعوله والتحصيل لواحد لا تمكنه القيام بجملتها كل الاحوال الكثيرة بل لا بد من تحصيل من جمع عظيم من ابناء جنسه يعاونون
ويتشاركون في تحصيلها ويكمل المشاركة لا يتم الا بالمعاوضة بان يعمل كل منهما صاحبه في مقابلة العمل فالحق ان الانسان
بالطبع يحتاج الى اجتماع صار مدنيا بالطبع ومعنى المدني من حوائج الانسان مدني بالطبع وهذه قاعدة ثم نقول
واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه
ويغضب على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع
اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليها لم يكن كذلك وانه لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة
الا اذا كانت قوانين كلية وهي الشريعة والحق لا بد من شارع يقرر القوانين واسناد الامور اليها فنقول
احتاج الى حفظ شرعه ثم بعد الشارع لا بد وان يكون متميزا بآيات يدل على انه من عند الله تعالى
وسوابق دعوتهم ان الشارع يجب ان يكون ممن يقنع بالسعي والايقاع والانقياد ولا يمكن قول اهل العقول

من قول الغير وذلك لاستحقاق اما يتحقق ان يحس بالآن يدل على ان ذلك الشيء يوجد عنده وذلك كله بان يجري اي قوله
كانت او فعلية وهذه قاعدة بالعة اساد اليها بقوله لغرضه شاد يحقق بالآن طامع الى آخره ثم يقول ان العوام
وضعفاء العقول يستحقون محالة الشريعة فيقدمون عليها عند استعلاء الوقوع عليهم الى ما يحتاجون اليه
بحسب الشخص فاذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب آخر ومان بحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية
فلا بد للنبي ان يعد المطيع بالثواب ويوعد العاصي بالعقاب وهذه قاعدة رابعة اشار اليها بقوله لا بد ان
الى آخره فعلى ما ذكرنا انه لا بد للانسان من نبي موصوف بهذه الصفات قال الثاني في احكام الى آخره اقول لما
بين ان النبي لا بد له من معجزة شرع في بيان المعجزة واحكامها والمعجزة عبارة عن امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
اي بالدعوى مع عدم المعارضة فقوله امر يدخل فيه الفعل والترك فان المعجزة قد يكون اثباتا للشيء وقد يكون
كما يجيء وقوله خارق للعادة ليحصل به الاعتقاد من الامر الذي يفعل المدعي للنبوة ونفي الذي يفعل
لها وقوله مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه ولو لم يشترط ان يكون اظهار امر
خارق للعادة مقرونا بالتحدي لا يمكن للكاذب ان يجعل معجزة الانبياء الماضين حجة لنفسه لكون اظهاره غير مقرون
بالتحدي وليتميز ايضا عن الخوارق التي تظهر على يد الانبياء قبل البعثة كالارهاصات التي تظهر على محمد عليه السلام قبل
البعثة وكالتكلم الذي كان يظهر في عيسى ابنه وليتميز ايضا عن الكرامات وقوله مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة
وعلى ما ذكرنا ان التعريف المذكور في المتن لا يخلو عن مساهلة وعندهم من زاد في التعريف قيدا آخر فقال المعجز امر خارق
للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدي بصدقها اي للتحدي احترازا عن خارق المكذب كما لو انطق حجرا او شيئا
فنطق بانه كاذب فاحتيج وقيل ان ما ذكر لا يحتاج لكذبه ما يحتمل آخر قال ومنها ان يمسك الى آخره اقول لما عرف
المعجز شرع يبين بعضها فذكر بعضها فعل الاول ان يمسك عن القوت ولا يتناول الغذاء مدة غير معتادة وهذا
ليس بممتنع اذ لا يحتمل ان يكون استغراق نفسه بالعارف في جنب الله تعالى والتوجه الى عالم الغيب بالكلية
والتجرد عن العلائق الى حيث ينسى معها الى الغني الجسمانية هكذا معها ... الا ما عليها الى
الهضم والشهوة الى المقصد وغير ذلك فلا يحصل الجوع وكيف يستبعد ذلك ونحن نعلم ان المحموم قد يبقى بدون الغذاء وتسقط
الشهوة

الشهوة وفساد الهضم واختلال افعال الطبيعة وذلك المصنف لرفع الاستبعاد نظيرا آخر وهو ان المريض قد يبقى المدة
الكثيرة بغير تناول الغذاء مدة لو انقطع مثل ذلك الغذاء عنه في غير حال المرض لهلك وسبب ذلك هو ان الحرارة الغريزية
في تلك الحال مشغولة بتحليل الاخلاط الفاسدة فلا تتوجه لتحليل المواد المحمودة والرطوبات الاصلية فلا احتاج ذلك
هناك فلجاز ايضا ان يكون هاهنا كذلك هذه اولى ان النفس هاهنا مشتغلة فلا استبعاد ان يبقى الشخص مدة لما
حفظ المزاج الاصلي عن التحلل والاصل المعني قوله عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني ومن امثلته
الخوارق الاخبار عن الغيب وبين احكامه بوجهين احدهما اجمالي وهو انا علمنا بالتجربة ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم
فاطلاعه عليه في حالة اليقظة ليس ببعيد لان من هو كامل باطل اي كل ولاداته كان له اطلاع ودليل على الغيب والمدارك
الكامل اول بهذا الاطلاع وهذا ليس مستندا الى تجربة واحدة بل على القطع بصحة اخرى بل على الاستبعاد
سكن الوجه الثاني تفصيلي وهو مبني على مقدمتين احدهما ان العقول والنفوس السماوية عالمة بها على وجه كلي والنفوس
على وجه جزئي وذلك لانها علل واسباب لوجود تلك الحوادث الجزئية ومدركة لذواتها على ما سبق والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فيلزم من ذلك كون العقول والنفوس الفلكية عالمة بجميع ما يحصل في هذا العالم من الجزئيات والمعلومات
على حد ذواتها وثانيهما ان النفوس الناطقة لا يمتنع عليها استعداد العلم بالجزئيات من تلك العقول والنفوس في ذلك لانه
اذا حصل لها اتصال بالملائكة العظام المنتقشة بصور الجزئيات الواقعة في هذا العالم اذ تم مع اتصالها بتلك الصور
والمراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما لقبول تلك العلوم وهي مشروطة بشرطين وهي
ومتى كون النفس قوية وعدم وجود المانع ومنع الشواغل الجسمانية واذا ارتسمت في النفس تلك الصور منتقل
الصور منها الى القوة المتخيلة وينتقل منها الى الحس المشترك واذا انتقلت الى الحس المشترك صار محسوسا ومعلوما
المراد من الوحي عندهم ... وقد شاهد هذا الاتصال ... ينطق ... يخاطبه مشاهد بانه كذلك
المتخيل صورة مناسبة لتلك المتعقلة ثم انحدرت تلك الصورة الى الحس المشترك فيحصل في صورة وسماع كلام
وان لم يكن لشيء منه وجود في الخارج فان قيل هو ما ذكر منه موقع على احساس الحس المشترك بما هو موجود في الخارج
وهو ممنوع ... ولا دليل على ذلك ... صورة محسوسة ظاهر حاضر في هذا الصور

معلومة اذ المعلوم انه ليس له وجود خارجي وكلما ثبت انه غير معلوم فهو ليس بموجود لانه اذا وجدت قوة جسمانية
لكونها حركة واحساسها اما بالقوة الباصرة وهو باطل لانه قد يكون اعمى وقد ثبت هذا بالليل واما بالحس المشترك
وهو المطلوب ثم لا ادراكها فليس سببا ورود ما في الخارج اذ لا وجود لها فهو دون ما عليه يكون حال العالم
وذلك بان يكون من خواص الخيال صور مخزونة لا توجد ثم كما القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال مستقل في الخيال
الى الحس المشترك ومن النوادر الحوادث ما هو لا يفعل التي لها لا تفي به قوة لعالم اصل ان ينتقل المادي عن حرمانه ويحصل
للكائن ما يجانسه واناطة وحكى انه يستعد لان يكون لبعض النفوس خاصية لاجلها يتمكن من التصرف في هذا العالم
ويكون تلك النفس كالجزء في هذا العالم كنفسنا ما التي هي لنا في ابداننا وكما ان التي لكل منا سببا يحصل مما عمل كما هو اثر
النفس فيه اقوى ولهذا كانت تابعة لنا في النفوس في علل الخاص اكثر من تابعة اطلاعها الافعال كما هو على راي الحكماء
واما على راي المتكلمين فالوجه ان تعالى الى ان لله تعالى فاعل مختار فله ان يخص من يشاء من الاشخاص بالنبوة ويظهر على يده انواع
المعجزات قال الثاني في نبوة محمد الى آخره اقول لما فرغ من اثبات مطلق النبوة شرع في اثبات المقصود من الباب وهو نبوة
نبينا محمد عليه السلام وقد اثبت ذلك لطرق الاول وعليه التعويل هو انه عليه السلم ادعى النبوة وظهر المعجز على وفق دعواه وكل
من كان كذلك فهو نبي حق اما انه عليه السلم نبي اما الصغرى فلا تدليل على انه ادعى النبوة هو الجامع والتواتر ودليل على ظهور
المعجز وجوه الاول القرآن ظهر عليه السلم التواتر والقرآن معجز لانه عليه السلم تحدى بالقرآن الذين هم في غاية الفصاحة بالقرآن وهم
عجزوا عن معارضته وكل ما كان كذلك كان معجزا اما انه عليه السلم تحداهم بالقرآن فلقوله تعالى لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا
بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله وقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا
بسورة من مثله واما انهم عجزوا عن معارضته لانه لو قدروا عليها كما نحن فيه الاشتغال بالمعارضة لم يلجوا الى ذكر
الحروب وغيرهم وثانيها انه عليه السلم اخبر عن الغيب بعدة منه الاستقبال والماضيه وذلك معجز اما الاخبار عن الغيوب المستقبلة
منه ما ورد في القرآن منه ما ورد في الاخبار اما الذي ورد في القرآن منه قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان
كما اخبر فان الروم غلبوا فارس بعد غلبتهم على الروم وقوله ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد اي الى
مكة وقد رده الله اليها وقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد وقد فرض ذلك

لان المراد من القوم اولي باس شديد اما بنو حنيفة وقد دعاهم ابو بكر الى قتالهم وعند آخرين هم فارس وقد دعاهم الى
قتالهم وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض والمراد منهم الصحابة بدليل قوله منكم
وبدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكما وعد ثم الذي قد ورد في الاخبار فمنه قوله عليه السلم الخلافة
بعدي ثلثون سنة وكان خلافة الخلفاء الاربعة هذا القدر وقوله عليه السلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
وهذا اخبار عن بقائهما بعده وقوله لعلي انك تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين فقاتل مع علي عليه السلم يوم حنين وهذا يدل على
على قوله للعباس حين اسر لما فدى نفسك انك وقال له ما عندي مال فقال عليه السلم اين المال الذي وضعته عند ام الفضل وقلت
معكما لكم فقال ان اصبت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم احد هذا غيري
واني لاعلم انك رسول الله واسلم ومنه كل اخباره عن قرب النجاشي واخباره عليه السلم عما حدث من الفتن والوقائع بعده ومن
القيامة وغيره كما في بعض وهي موضع ما لم تكن وقعت بعد ما احضر عندها رسول الله صلم من قوله انه سيلقى الناس
لحاطب قصة عند بني تعالى لا حاجة يكون عليهما ان اهلها من اركان المسلمين واما كان لعد الزمان جاء
بنو قريظة اعراض للوجوه فكان للاغنى حتى سولوا على قطط النهار الى آخر الحديث واما نادى ما بعده
ثم قوله عليه السلم ستفتح عليكم ساعة حتى يخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى فكان كما قال الى آخر الحديث
لان النار قد حدثت وكما انا لانه قد تواتر عن مشاهدتها ان النار ما خرجت من الحجاز وضربت المدينة وسقط
واشتعل حتى احترقت وسوانا المدينة وكانت تحرق الحجر وما بعده كان ذلك في رمضان من سنة اربع وخمسين
وستماية قوله وما كان من احاطته الاولين اي اخباره عما كان من قصص الاولين ووقائع السند من غير تعلم
الوجه الثالث انه عليه السلم جمع من الحكمة النظرية والعملية وذات الله واسمائه وصفاته واحكامه وفي الحكمة العملية وهم علم الاخلاق
وتدبير المنزل وسياسة المدن هذا المبلغ العظيم بعضه من غير تعلم لانه ظهر من حيث ما كان من اهل العلم وكان في بلدة
ما كان فيها احد من العلماء ولم يشتغل بشيء من تكرار البلاد لا جل من الحكماء والعلماء حتى يقال ان عليه السلم نقل العلم عنه ولو لم يشتغل
الناس وعيان ذلك ظاهر قوله ولو يضر هذا المبلغ عطف على قوله لانه لم يتعلم
الوجه الرابع انه نقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر وذلك الحجر وسعي الشجرة من اجابة عن اجابته لما دعاء

وسكام الناقة عند ذكره لمحل وقتل للعلف وشهادة الشاة المسمومة التي اهديت لرسول الله عليه السلام الى غير ذلك من المعجزات

وكل واحد منها وان لم يبلغ مبلغ التواتر لكن القدر المشترك منها وهو المعجزات متواتر وبه يحصل المطلوب هذا كله بيان

الصغرى واما الكبرى فبيانه ان من ادعى النبوة واظهر المعجزة فهو نبي لان المعجزة ما يجري مجرى التصديق من الله تعالى

ونظيره ان شخصا ادعاه وصدق المدعي وتمثاله لنا اذا جلس ملك على سرير مملكته في محفل عظيم وقام واحد وادعى الجمل

وقال اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا في هذه الدعوى فافعل شيئا خالف

عادتك فاذا فعل الملك ذلك الشيء على خلاف عادته علم اهل المجلس بالضرورة صدق ذلك المدعي فكذلك ههنا

ان محمدا عليه السلام قال اني رسول الله اليكم ثم قال يا الهي ان كنت صادقا في هذه الدعوى فاجعل الشجر منشقا نصفين

فاذا انشق علم اصحابه انه تعالى انما فعله لاجل تصديق المدعي واعترض عليه بوجوه الاول لا نسلم ان الفاعل لهذه المعجزات

هو الله تعالى لم لا يجوز ان يكون اعانة من الجن او الشياطين والثاني لو فعل الله تعالى هذه الخوارق لاجل التصديق لكانت

افعاله تعالى معللة بالاغراض وانه محال الثالث ان من الجائز ان يظهر على يد الكاذب كان التمسك بالمثال المذكور

ضعيف لان محالفة الملك عادته حال ان تكون لسبب اخر اتفق وقوعه عقيب الدعوى والجواب عن الاول بعد تسليم صحة

ان المدعي لو كان كاذبا لوجب على الله تعالى ان يمنع ظهور المعجزة على العباد منعا للعباد عن الوقوع في الضلال وعن

الاول ان سؤال الدخيل قد قام على ان المؤثر في جميع الممكنات هو الله تعالى وعن الثاني ان التصديق

وقادرين بل تدعي ان خلق المعجزة انما كان لغرض التصديق بل نقول خلق المعجزة يعقبه علم التصديق عادة وعن الثالث

انا نقول ان دلالة المعجزة على التصديق علم بالضرورة والمقصود من ذكر المثال التنبيه على صدق قولنا ان هذا المعنى

ما قررناه من التمثيل والعقل التعارض الثاني من الاسباب نبوته صلعم ان نستدل بسيرته واوصافه التي تواترت لنا

ومعنى ذلك ان استقراء حاله دل على صدقه فان اهل الكتاب وعلماء الكذب انه من صفاته الكثيرة ظهرت

اخلاقه وعاداته ترك الدنيا والاعراض عن زخارفها على الدوام حتى انه قد عرض عليه المال والنساء لكي

يترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليها وما اليها انه كان في اعظم الدرجات من الحياء حتى انه قال في معاتبته عليها وهو يا

سيطها كل البسط ولا يجلها انه كان في غاية الشجاعة والفصاحة حتى ان فصاحة الحكمة فصاحة كل الطوامل لو كان كهؤلاء

قال

قال اوتيت جوامع الكلم وقال خطبته صلعم اي بلغه وخاصة الانبياء علم الكلام يجمع في اداء المعاني انواعا من المعاني المتباعدة

ومع ذلك كان مصراعا على دعوى الرسالة مع تطاول عرضه في ايام احواله فقصوى وساد بها ان جاء عليه السلام مع اهل العز

في غاية الوضع فنتج للفتوى والمساكين في غاية التواضع وكل واحد من هذه الصفات دالة كانت لا تدل على النبوة لكن اجتماعها فطعا تجموعها

لا يحصل الا للانبياء والحجة في قولي المعجزة سيرة مشتملة وقوله لا يكون الا للانبياء وهذه الطريقة التي اختارها الجاحظ واذن الله

العالم قال وقال البراهمة الى اخره اختلف البراهمة ومن تبعهم من الفلاسفة انكروا النبوة مطلقا واحتج ايا ان الافعال اما ان يكون حسنها

معلوما او يكون قبحها معلوما او لا يكون شيء منها معلوما فان كان حسنها معلوما كان معقولة سواء ورد على الشرع بها او لا

طلاحاجة الى تعريفها بالشرع وان كان قبحها معلوما كان مردودا ولا يتوقف فيه العقل فلا تمنع الا ان يكون في محل الحاجة او لبس

في محل الحاجة سواء كان اضطراريا كالتنفس في الهواء او غير اضطراري كاكل ما يحتاج الى اكله فان كان الاول يحسن الاستعمال

سواء وجد الرسول او لا لانه تقرر في العقل حسن الاستعمال بما هو يخلو عن امارة المفسدة وان كان الثاني فيرتبط استعماله

سواء وجد الرسول او لا لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير احتياج الى اصله واما ما كان فالتبني مستغنى عنه وكل ما استغنى عنه

كان فعله عبثا والعبث على الله تعالى محال والمندوحة ان لابد ههنا الاستغناء وفي المحل ان للمعارض فانه مستغنى لكذبه والجواب

ان البعثة للانبياء فوائد كثيرة لا يهتدي اليها العقل منها تقرير الحجة وتكميلها بالاصول الدينية فانها ان لم يكن معلومة عند العقل

ففائدته ظاهر وان كانت معلومة فالفائدة تاكيد العقل بالنقل ومنها ان الشبهة فانه قد يعجز الانسان عن حل شبهة ومنها تعليم

من الملائكة والرسول نزولها ومنها ان تميز ما تردد العقل في حسنه مع قطع النظر عن الحاجة اليه والاستغناء عنه ومنها

الحكم العقل بحسنه اجابة فان العقل وان حسن اصل الطاعة لكن لا يعلم كيفيتها بمجرد العقل فالرسول تبين كم ومنها

بان انواع الطاعات والعبادات المذكورة للمعبود اكثر وه استحفظ الذكر بالتكرير كالصلوة والصوم

ومنها ان تشرع قواعد العمل التي تتم حياة نوع الانسان وبدونها وبه يحصل نظام العالم فانه

لا بد في المعيشة على الاخلاق والسياسة وبهذا قال الله تعالى خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين والبواقي ظاهرة

قال والسود الى اخره انكرت اليهود وحذلهم الله تعالى نبوة محمد عليه السلام واستدلوا على ذلك بان الله تعالى لما شرع

شريعة موسى عليه السلام فاما ان يكون نص فيها ان شريعته ستنسخ وستنقطع او لم نص فيها ذلك فالاول باطل والا لتواتر وشهد كالتواتر

اصل دينه لان ذلك واعظم منها من ... العظيمه التي تتوفر الدواعي على نقلها والثاني باطل بالاجماع واما الثاني فلانه يلزم ان يكون قد
تمنى فيها انها باقيه دائما الى يوم القيامه او لم ... هذا ... والثاني باطل وكذا لو جاز ان ... شرعه ... الى ...
الامه واحده لان مقتضى الامر المطلق يحصل بالفعل مره واحده والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول ... يكون شرعه ...
ونسخ قطعا وجوابه ان يقال لا نجوز ان يكون في شرعه ... ما يدل على جواز ان ينسخ ... ولو كان لذكر ... بالتواتر كما في اصل
دينه قلنا لا نسلم وجوب التواتر والقياس على اصل الدين غير مستقيم لجواز ان يكون توفر الدواعي الى نقل اصل الدين تاما من توفر
الدواعي الى نقل جواز نسخه سلمنا بطلان هذا القسم لكن لم لا يكون في اصل دينه ما يدل على دوام ظاهر قولهم في نسخه فلا نسلم
واما ما لزم اصحاب ... ان لو دل عليه قطعا واما اذا دل عليه ظاهر فلا **الرابع وعصمة الانبياء الى آخره** اقول الاختلاف في هذا المقام
واقع في مواضع الاول ما يتعلق بالاعتقاد فالانبياء عليهم السلام والجمهور اتفقوا على ان الانبياء بعد الوحي معصومون من الكفر الا الفضيليه
من الخوارج فانهم يجوزون الكفر على الانبياء ... وذلك لانهم يجوزون صدور المعصيه عنهم وكل معصيه كفر عندهم فيلزمهم ... جوزوا
صدور الكفر عنهم ومن الناس من لم يجوز الكفر عنهم لكن جوزوا اظهار الكفر تقيه اي احترازا عن الهلاك بل اوجبوه واحتجوا على
ذلك بان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان اظهاره القاء النفس في التهلكه وهذا حرام لقوله تعالى ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكه وهذا المذهب ظاهر البطلان لانه يوجب اخفاء الدين بالكليه اذ ... اول الاوقات
بذلك وقت ظهور الدعوه ... ذلك الوقت ... ان لا يمكن لاحد ... اظهار الدعوه الثاني
ما يتعلق بالافعال وفيه مذاهب الاول قول ... انه يجوز عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر الثاني انه لا يجوز
عليهم تعمد الكبيره ... تعمد الصغيره ... ان لا تكون منفرا كالتطفيف بحبه وسرقه لقمه الثالث انه لا يجوز الكبيره
ولا الصغيره عمدا ولا سهوا ... الرابع لا يجوز عليهم الكبائر عمدا ولا سهوا واما الصغائر فيجوز صدورها
عنهم سهوا وهو مذهب اصحابنا رحمهم الله **قال لو صدر الى آخره** اقول احتج اصحابنا على امتناع صدور المعصيه عن الانبياء
سواء كان كبيره او صغيره بوجوه الاول لو صدرت عنهم معصيه لوجب علينا اتباعهم في تلك المعصيه لقوله تعالى فاتبعوه والتالي
باطل ... الثاني لو صدر عنهم المعصيه لكانوا ...
... والتالي باطل ... لكان ... الملائكه ...

عكم

يحكم بان من كانت نعم الله تعالى عليه اكثر كان صدور الذنب عنه افحش ... وجه قوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن
بفاحشه مبينه يضاعف لها العذاب ضعفين ... المحصن يرجم والزاني غير
المحصن ... لو صدر عنهم معصيه لكانوا من حزب الشيطان لان كل من فعل معصيه فقد فعل ما اراده الشيطان ...
ما دعى اليه الشيطان فيكون من حزب الشيطان الوجه الرابع لو صدر عنهم ذنب لم تقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا
والتالي باطل ... اذ ... يقدح في الشهاده
الصغيره من غير اصرار عليها لا يقدح فيها الوجه الخامس لو صدر عنهم الذنب لوجب زجرهم وايذاؤهم ... الدلاله على ...
وزجرهم والتالي باطل لقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخره الوجه السادس لو صدر الذنب عن الانبياء
لا ينالوا عهد النبوه لان المذنب ظالم والظالم لا يستحق النبوه لقوله تعالى حكايه عن خطابه لابراهيم قال اني جاعلك للناس
اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالعهد عهد الامامه دون عهد النبوه وسياق
الآيه يدل على عهد الامامه ... عهد الامامه ... عهد النبوه ... الامام
الى المذنب العاصي فان لا يصل اليه عهد النبوه اولى **قالوا اما قوله عفا الله الى آخره** اقول استدل من جوز المعصيه على الانبياء
بايات وقصص اما الايات فقوله تعالى ... عفا الله عنك لم اذنت لهم فان العفو يدل على تقدم ذنب وقوله
تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وقوله تعالى ووضعنا عنك وزرك وقوله تعالى واستغفر لذنبك وقوله تعالى ...
... الآيات ... واما ... بالتفصيل ... الافضل والاولى ... حسنات الابرار
سيئات المقربين ... لو كان ترك الاولى ذنبا ... عادة ...
... على ترك الاولى ... واما التفصيل فالجواب ...
... بان ... ذنب ... الملائكه
... [illegible]
... النبي ... الصحابه ...
ابيه ... وقوله تعالى ...

ادحم

يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا فان لم يرد به الكل مذنبون فانهم لم يطلع بعضهم على التوبة اذ لا نبي
من الخطا معصوم فان الحيل للفضائل تحطو من حكمه بحيث للذين يعملون قوله تعالى فاضل صاحبكم وما غوى واما القصص فلنحو بها فقصة
آدم ومن يعوده ظاهرة وقد مرّ الذين عنه وهذا قال الله تعالى وعصى آدم ربه فغوى والجواب ان هذه الواقعة اما
وقعت قبل النبوة ولا دليل عليها وجمال الواقعة انه لا اعلم حتى صدر عنه الذنب اذ لو كان له لعله فان قالوا يكونوا لم يكن
او البرهان الاول باطل بالاجماع والثاني ايضا لانه ما كان معجزة الخبر من البشر الا حوا او الخطاب كان باسمها من غير الخط
آدم قوله ولا تقربا هذه الشجرة فلم يكن لهم رسول اليهما والثاني قوله تعالى فعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فقيل
هذا على ان الاجتباء انما حصل بعد واقعة الذنب لان كلمة ثم للتراخي الثانية قصة ابراهيم والاستدلال بها من وجوه
احدها انه اعتقد الكوكب ربا كما اخبر عنه بقوله فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي والجواب انه انما
ذكره على سبيل الفرض ليبطل بعد ذلك كل واحد اذا اراد ان يبطل القول بعدم الاجسام فيقول او لا الجسم قديم
اي هكذا يزعم الخصم ثم يقول لو كان قديما لم يكن متغيرا وكذا هنا قال هذا ربي اي كذا تقولون ثم قال لا احب الافلين
اي لو كان ربا لما تغير وثانيها انه حطم الاصنام واسنده الى كبيرهم قال بل فعله كبيرهم هذا وهذا يدل على صدور
الكذب عنه والجواب لو صح اسناد فانه لم يقصد نسبة الفعل الصادر عنه الى الصنم وانما حكى ذلك على سبيل الاستهزاء والحجة
انه لو علم على انها عاجزة تكسر الاصنام حتى لو علم ذلك مع تعبده كان غلطه من كسرها لانه ساكت من نياحة تجنبهم له فاسند
للفعل اليه لانه من سببه الخطو وثالثها انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في النجوم والحساب غير جائز فان من نظر في النجوم
استدل على توحيد الله عز وجل لانه عرف بذلك صنع الله تعالى كان من اعظم الطاعات ورابعها انه قال اني سقيم
انه كذب والجواب منع الكذب ولعله كان سقيما في ذلك الوقت او لعله اراد انه سقيم الاستعداد للقوة الثالثة قصة يوسف والاستدلال
بها من وجوه لانه انه اخفى عن ابيه نفسه وصبر على العبودية مع ان اظهار الحرية مستحب على الانبياء والجواب ان اخفاء ان
الحرية انما يجب اذا لم يكن منه خوف ضرر ولعله لو ذكر هنا ان يبيعوا خلق لا يفعل عند اظهار الحرية فلم يظهره خوفا من
القتل وثانيها ان يوسف هم بزليخا اي قصد الزنا معها ولا شك انه معصية والجواب ان الهم لعله حبلي او غريزي
لانه مما يقتضيه طباع البشرية والخواطر النفسية والفعل لم يقع عقيبه فلا يكون فيه حرج وثالثها ان يوسف جعل
سقاته

شفاعته ورحل اخيه اتى يا ابي واتهمه بالسرقة وذكر من غير معصية وثانيها المشهور انه كان يستغني بها واحسبها انه جعل
السقاية واخفائها في رحل اخيه كان بمواطاة ولعلها من اخيه فانه روي انه قال لهم اني اخوك فلا تبتئس فقال يوسف اذا ذلك
قال يوسف لا يمكنني احبسك الا بعد ان اشهرك بالسرقة فقال افعل ما شئت واما ما فعل يوسف من على ما سلفوا من قوله | لعله صح
جزاؤه فانهم سرقوا فيما هو على نفس تسليم النبوة جاز ان يكون صدر عنهم قبل النبوة الخامسة قصة
قصة داوود وهي ان داوود وقع بصره على امراة جميلة فسال عنها فقيل انها امراة اوريا
فاحب ان يقتل ليتزوج بها وكان اوريا من اخيار جنود داوود فارسله الى الحرب وامره بالتقدم فيها فلما قتل
ولقيت عدتها تزوجها داوود فلما فعل ذلك جاءه ملكان في صورة خصمين من بني آدم لا من الملائكة لانهم ليسوا بالحقيقة
خاطب الحجاب فيهما داوود على ذنبه التاجل عنه كما اشار الله تعالى عنه بقوله وهل اتاك نبأ الخصم اذ تسوروا
المحراب الى ولنستغفر له فغفرنا له ذلك وان له عندنا لزلفى وحسن مآب والجواب بان هذه القصة مستبعدة على هذا الوجه المذكور ويدل عليه
ما روي عن علي رضي الله عنه من حدث بحديث داوود على ما يرويه القصاص جلدته مائة وستين جلدة وهي حد القذف
على الانبياء والاليق بحكم جماعة ان سوى المراة بانهم جماعة تسوروا عليه في داوود قاصدين للاضرار اليه نصادف
كان داوود مستيقظا خافوه فاخترعوا عنده كون خصومة بين اصل لما رأوا انهم قصدوه ووجدوا فيها كما حكى في الآية قال ومما يعصى
الوحي لا الى آخره اقول اختلفوا في وجوب عصمة الانبياء قبل البعثة فذهب المحققون الى وجوب العصمة عن الكفر واما فعل الكبائر
عن على سبيل الندرة كقصة اخوة يوسف على القول بنبوتهم ولكن اذا كانوا ينتهون عنهم وينتهي حالهم فيما يلي الكفر
بالقبائح واما لو اصروا على الكبائر بحيث يصيرون مشتهرين بالخلاعة فذلك غير جائز لانه يوجب عدم الوثوق بقولهم
وفعلهم فلا يعتد بقبحهم واما العصمة عن الصغائر قبل البعثة فليس بواجب عند الاكثر وخص الروافض الى وجوب العصمة قبل البعثة
عن الكبائر والصغائر وقال ومنه العصمة لا الى آخره اقول اختلفوا في معنى العصمة فقيل انها ملكة وقيل المتكلمين انها عبارة عن ملكة
نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور والمعاصي وهذه الملكة تتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وللعلم نفسانية صد
المعاصي ومن لعيوب ومما كد العصمة في الانبياء عليهم السلام ما يجعل تتابع الوحي والثاني الاعتراض على ما يصدر عنهم
سهوا والثاني العتاب على ترك الاولى واما قالوا في الانبياء لا يشترط فيها الحكي فان كثيرا من ائمة

يقولون بعصمة جماد منهم وخاطمه مع علم اللوح الذي ذقيل العصمة كونه للتحقيق شلبهم عنه صلى الله عليه وسلم نفسا بالتجلي خاصته تكون بنفس
ادنى من نوره وهذا باطل بالعقل والنقل اما العقل فلان الامر لو كان كما قالوا لما استحق المعصوم عن عصمته مدحا ولبطل الامر والنهي
والثواب والعقاب واما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم وقوله تعالى
وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء قال الامام حجة تفضيل الملائكة اقول واكثر اصحابنا على ان الانبياء افضل من الملائكة
وذهب الفلاسفة والمعتزلة ان الملائكة السماوية افضل من البشر ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابو عبد الله الحليمي من اصحابنا الحجة
احتج اصحابنا بوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم ومن امر غيره بالسجود له يكون افضل من الساجد اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم واما الثانية فلان امر الكامل بخدمة الناقص لا يليق بالحكمة فان قيل لم لا يجوز ان يكون السجدة
لله تعالى وادم كالقبلة قلنا لا يلزم تفضيل ادم قلنا ان ظاهر الاية يدل على الاختصاص بادم وعلى تقدير التسليم فالحكمة تقتضي تفضيله
ادم فان هذا السجود يدل على ذلك منصبه لقوله حكاية عن ابليس قال ارايتك هذا الذي كرمت علي ولو لم يكن ادم افضل لما
هذا الكلام بل يستوي السجود الوجه الثاني ان ادم اعلم من الملائكة والاعلم افضل اما الاول فلان ادم كان عالما بالاسماء كلها دون
الملائكة لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم وقال يا ادم انبئهم
باسمائهم الثاني فلقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الوجه الثالث ان طاعة البشر اشق فكانت افضل اما
الاول فلان طاعة البشر مع الموانع كالشهوة والغضب والوسوسة الشيطانية وطاعة الملائكة خالية عن الموانع لا مشقة
من غير مانع واما ان الطاعة الشاقة افضل فكالنص وكالاستنباط ولانها ادخل في الاخلاص فكان الافضل كما قال عليه السلام
لا يسعون بالقول وهم بامره يعملون ولهذا فان الملائكة مجبولون على فعل الطاعة كلها في الخبر وان الثاني فلقوله عليه السلام
افضل العبادات احمزها اي اشقها وقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها اجرك على قدر نصبك وتعبك واعلم ان هذا الدليل
على تفضيل جميع المؤمنين من البشر على الملائكة سواء كانوا انبياء اولا الوجه الرابع التمسك بقوله تعالى ان الله اصطفى
ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين والعالم يطلق على كل المخلوقات ترك العمل به فيما لم يكن نبيا من ال ابراهيم
فبقي حجة فيمن هو من الانبياء عليهم السلام فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى يا بني اسرائيل اني فضلتكم على العالمين فان فضل
هذه الامة لا يدل على تفضيل الانبياء ثم اسرائيل على جميع الملائكة لان الخصوص بادلة

ثم قال

الايات وايضا شرط المعلم ان يكون موجودا قبل التعليم ما كان موجودا وجه بني اسرائيل واما الملائكة فحال وجوده
انهم وانما يعلمونه جمعه قال الحجة الاخرى للاخرين اقول الشيخ قالوا بتفضيل الملائكة على الانبياء بوجوه
الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان سياق هذه الاية يدل على ان المذكور
ثانيا افضل من المذكور اولا الا ترى انه تعالى لو قال لن يستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان وان قال لا يستنكف
السلطان من خدمته ولا الوزير والحاجب اولى فان نفي الاستنكاف عن الملائكة يدل على تفضيلهم على المسيح بل انما
ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصارى انه ابن الله لقول المشركين انهم بنات الله وبانما فان ذكرتم لا يقتضي كون جميع
الملائكة افضل من المسيح ولا الحد من الملائكة افضل منه وبالاتيان غاية ما في الباب ويدل الاية على تفضيل الملائكة
نوح واو ... قوة الملك اكثر قوة وقدرة من المسيح ولا يلزم منه كون الملك اكثر ثوابا عند الله تعالى ورابعا فان
فضلهم على المسيح لا يوجب تفضيلهم على نبينا عليه السلام وقد نقل بعض اصحابنا بتفضيل جميع الانبياء وبذلك بطل هذا الدليل
الوجه الثاني ان الايات تدل على تفضيل الانبياء والملائكة قدم ذكرها على ذكر الانبياء لقوله تعالى والمؤمنون كل امن بالله
وملائكته وكتبه ورسله ولقوله تعالى والملائكة واولوا العلم والتقديم يدل على التشريف ويدل ان التقديم التشريف
كفوا التسمية بادله فاما وجه يدل على ضعف الاسلام والحجة الوجه ما ليس ينفع لقوله تعالى لن يستنكف المسيح الاية وبانما
فان الواو لا يفيد الترتيب دعوة نقل قومس ان مجرد التقديم لا يوجب الترجيح ولم يستحقوا الترتيب الوجه الثالث قوله تعالى ومن عنده
لا يستكبرون عن عبادته وجه التمسك انه تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة عن عبادته على ان البشر يجب ان لا يستكبر واعنها ولو
كان البشر افضل لما تم هذا الاستدلال فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعته فانه يقول الملوك لا يستكبرون
عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين وبالجملة فهذا استدلال بالافق على الاسفل لا يجب بانه محمول على الزيادة في القوة والقدرة لا
تقدم الوجه الرابع قوله تعالى حكاية قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك وكذا قوله تعالى حكاية عن ابليس
قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين ولما قال ابليس قد غرهما على الاكل من الشجرة
فان نفعهما لا يثبت الملك والتقدس الا ان يكونا ملكين ولولا تفضيل الملائكة لما امكنه ان يغريهما بذلك والجواب عن الاول بانه نفى
زيادة قوة الملك وقدرته لان المعنى لا ادعي اني ملك قادر على ما لا يقدر عليه البشر وعن الثاني انه يدل على تفضيل الملك

على آدم وقد خاطبه ابليس به على تفضيلهم على الاخيار للبشر اي ان حسنى ملك على تفضيل من هو مستدل به للأولى ان الملك متعلم للنبي والمتعلم
افضل من المتعلم لان المعلم اعلى من المتعلم والاعلى افضل لما تقدم الثاني ان الملك رسول الى النبي والرسول افضل من المرسل اليه
بدليل ان النبي افضل من امته والجواب عن الاول بان جبريل عليه السلام ليس معلما في جميع الاحكام وعن الثاني بانه لا يلزم ان يكون اكثر
ثوابا منه وعن الثاني منع الكبرى لان ارسال صحيح اصلا الى شخص اخر لا يوجب افضليته الرسول فان السلطان قد يرسل عبده
الى الوزير الوجه السادس ان الملائكة مستغرقون في صفات الكمال لم يتصفوا بها البشر فهم ان يكونوا افضل من البشر ومن تلك الصفات
انها ادرك مطهرة عن الشهوة والغضب والحرص التي هي منشأ الاخلاق الذميمة والبشر ما به عنها ومنها انهم سالمون عن الحاجات
البشرية وانواع الخطاء التي يرد على علومهم نظرية احتمال الغلط وعن آفات العملية كالاشتغال باللذات الجسمانية
والاستغراق فيها ومنها انهم ناظرون في اللوح المحفوظ مطلعون على الحوادث الغائبة عنا وعلى مستقبل من الاحوال الحادثة علينا
ومنها ان لهم قدرة على افعال عجيبة كتحريك الارض وحمل الجبال وتحريكها من غير ان يعرض لهم فتور ولا كلال
ومنها سبقهم الى الخيرات لانهم سابقون في العبادات من لدن خلقوا سابقين على البشر لقوله تعالى ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
ومنها انهم مواظبون على محاسن الاعمال عاكفون على العبادة لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
افضل لانه لا يحتاج ومعلوم ان شيئا من هذه الصفات لم يوجد في الجسمانيات والجواب عنها ان الاتصاف بتلك الصفات
لا يدل على الافضلية قال والكرامات للأولياء حق اقول الكرامات للأولياء جائزة عندنا وانكرها المعتزلة وابو اسحاق
منا لنا الدليل قصة مريم وقصة آصف وانها قصة اصحاب الكهف اما قصة مريم فهي ان زكريا كلما دخل عليها المحراب
وجد عندها رزقا ويقول انى لك هذا قالت هو من عند الله الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف
من غير ان مريم لم تكن رسولة قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا الآية واما قصة آصف بن برخيا
فهي ان آصف اتى بعرش بلقيس في لحظة واحدة وقد كان بينه وبينها مسيرة شهرين مع ان آصف لم يكن نبيا قال الله تعالى
قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك واما قصة اصحاب الكهف فهو ان الله تعالى جعلهم ثلاثمائة
سنين وازدادوا تسعا في النوم احياء من غير آفة مع انهم لم يكونوا انبياء احتج المنكرون بان الخوارق لو ظهرت على يد غير النبي
لاشتبه النبي بغيره واذا لم يثبت المعجز عن غيره لم يفد التمييز والدعوى هو النبي والكلام في اثبات ذلك لم يرد اعلم انه لو قال

لا النفس التي تعدم لكان الجسد من حيث هو النفس التي بالمعنى من صاحب الكلام ليس منتفيا قال الباعث
الثاني في الحشر والعذاب الآخرة اقول لما كان تحقق الحشر وانتهائه موقوفا على اعادة المعدوم قدمها او هو اتفق المتكلمون من اصحابنا
والمعتزلة على جواز اعادة المعدوم بعينه خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة الا ان المعتزلة لم يتوقفوا
على ان الموجود اذا عدم لم يبطل ذاته المخصوصة بل زال عنه صفة الوجود فقط بناء على ان المعدوم شيء واما اصحابنا فقالوا
ان الشيء اذا عدم صار نفيا محضا ولم يبق له حظ من الثبوت ولا حقيقة ومع ذلك فان الله تعالى قادر على اعادته احتج
المتكلمون بانه لو امتنع وجوده بعد العدم فذلك الامتناع اما ان يكون لماهيته من حيث هي هي او لشيء من لوازمها
او لعارض يجاوره لا سبيل الى الاول والثاني لانه كان باطلا والا لما جاز وجوده ابتداء فتعين الثالث وهو عارض زائل وكل الوجوه يزول امتناعه
عوده فيكون لذاته غير مقتضي امتناع الوجود ابتداء لان ابتداء وجوده بعد العدم مثله امتناع وجوده الثاني
ولا يلزم من امتناع وجوده الثاني امتناع وجوده الاول قال واحتج المانعون بوجوه الاخرة اقول احتج المنكرون لاعادة
المعدوم بعينه بوجوه الاول لو صح اعادة المعدوم بعينه لصح الحكم عليه بصحة العود والتالي باطل لان المعدوم نفي محض
وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود لان المحكوم عليه يجب ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز ثابت فلو صح الحكم على المعدوم
لزم كون المعدوم ثابتا وهو محال الوجه الثاني لو صح اعادة المعدوم بعينه لصح اعادته حال ايجاده لانه تعالى قادر على جميع الوجوه
والتالي محال لانه لو اعيد مع حدوثه مثلا لزم ان لا يتميز احدهما عن الاخر لانه ليس احدهما بان يكون مبتدأ كان معدوما اولى
من كون الاخر كذلك وهو التميز اللازم بين شيئين كان باطلا الوجه الثالث لو صح اعادة المعدوم بعينه لصح اعادته مع الوقت
ويلزم ان ابتداء اعادته في ذلك الثاني باطل لانه يلزم ان يكون وقت الاعادة هو بعينه وقت ابتدائه فيكون الشيء الواحد مبتدأ معادا
وانه محال والجواب عن الاول لا نسلم ان الحكم على المعدوم لو صح الحكم عليه باطل اما اولا فلانه لو صح ذلك لزم التناقض لانه يحكم عليه
بانه لا يحكم عليه ولانه منقوض بالحكم بان المعدوم بعينه على المعدوم في الحال بانها لا يحكم عليها بالاستحالة وبانها لا تحكم على شريك البارئ
بانه ممتنع وعلى اجتماع النقيضين بانه مستحيل لان كلا منها نفي محض مع انها يحكم على نفس المعدوم بانه ينافي الموجود مع انه
لا يحقق له الثابت والجواب عن الثاني ان اللتين متماثلين فان كان مشتركين في تمام الماهية متماثلان بالتحقيق بمعنى الامور الاخر
لم يكونا متماثلين بل كانا شيئا واحدا واما كان كذلك فنقول ان عنيتم تعلم حضور الحس ان الاخر علم الحس يتعدد لا تمنع

ورد البرهان عليه ولئن سلمنا عدم المعتبر بالنسبة الى عقولنا فلذا كانا ممتنعين ولكن لم قلتم بان ذلك محال واي امتناع للتالي منه استحالة
التالي لان اعادة الوقت الاول لا تستلزم كونه مستأنفا لان كونه مبتدأ لا يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بالحدوث
البتة وابدا قال المحققون ان الحدوث المستأنف معناه ان لا يكون مسبوقا بالحدوث للشيء واي دليل على ان المعاد بمعنى ان لا يكون مسبوقا
بحدوث اخر ولا شك ان ما يحدث بعده مسبوق بحدوث اخر فلا يكون مستأنفا **قال والثاني يجب فيه اعادة الاخرة** اقول
اجمع المسلمون على ان المعاد الجسماني بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها حق واستدل عليه بان هذا المعنى ممكن في نفسه والقادر الحكيم اخبر عنه
وكل ما كان كذلك وجب القول به اما انه ممكن فلان الامكان اما بالنسبة الى القابل والفاعل وكلاهما حاصلان اما بالنظر الى
القابل فلان تلك الاجزاء قابلة للاجتماع والتأليف والا لم يتصف بها قبل التفرق وعلى الجسم للاعراض اللازمة لا يتخلى له
واما بالنظر فكان حاصله قبل واما بالنظر الى الفاعل فلانه لا بد من جامع للفاعل انه تعالى عالم بجميع الاجزاء كل شخص
ولاجل كونه تعالى قادرا على الاشياء وخلق الحيوة فيها لانه ممكن والله تعالى قادر على جميع الممكنات فثبت ان المعاد الجسماني
ممكن واما ان الصادق اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر ان النبي عليه السلام كان يثبت المعاد الجسماني ويقول به صريحا وقد جاء به كثير من
ايات القران كقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان الن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي
بنانه وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور الى غير ذلك فان حصل ... دلالة الالفاظ بعد قطعية فله ... القطع بما قال
انه ثبت بالتواتر ... علمنا ... بطلان احتمال هذه الالفاظ فيحصل القطع **قال ولا يجب اعادة الاجزاء الى الاخرة** اقول احتج
المنكرون لحشر الاجساد بانه لو اكل انسان انسانا اخر وصار المأكول جزءا من بدن الآكل فلو اعادهما الله تعالى بعينهما
فاما ان يجعل الاجزاء المأكولة معادة في بدن الآكل او في بدن المأكول وايا ما كان لا يكون احدهما معادا بعينه وتمامه وهو
خلاف الفرض والمقدر انما يجعل الاجزاء جزءا من بدن احدهما ... من اجزاء البدن الاخر لانه كان جزء البدن كل واحد
منهما قبل العدم في اتحاد ... جزءا منهما معا لاستحالة ان يكون الكل الواحد جزء البدن معا الجسم ... الاصلية
فلا يخلو اما ان تكون الاعادة لمقصود او لا لمقصود وكلاهما باطل اما الثاني فلانه يؤدي الى العبث ... واما الاول
فلان حصول المقصود اما الايلام او تحصيل او دفع الالم والاول لا يصح ان يكون مقصودا للحكيم والثاني باطل لانه ليس
في هذا العالم لذة ... بل كل حاصل ... على الالم واستعمال ... الى الاخرة والثالث ايضا باطل لانه تحصيل بالنسبة الى العدم
منع

منع الاعادة حينئذ فانا نقول ان يكفي بعد الاجزاء الاصلية ... فالانسان بالحقيقة هو الاجزاء الاصلية التي لا
المحسوس لان الانسان هي الاجزاء الباقية من اول العمر الى اخره ولان الانسان قد يكون عالما المختص وشكلا يكون بشكله
عندنا تلك الحال ... اكثر الاجزاء ... المعلوم ... ليس المعلوم فالانسان باعتبار الاجزاء لطيفة سارية في هذا البدن باقية
من اول العمر الى اخره واذا كان كذلك فالمعاد من كل واحد ... الاجزاء الاصلية ... فاجزاء فضلية للفضيل
فانه يقال ان الله سبحانه وتعالى ... ان هذه الاجزاء الاصلية التي هي للانسان الاجزاء الاخرى ... قبل حكم الدنيا
والجواب عن الثاني ما تقدم من ان فعله لا يستدعي غرضا وعلى تقدير تسليم الغرض فلم لا يجوز ان يكون الغرض هو اللذة
قوله الاستقراء دل على ان اللذة دفع الالم ... وجود اللذة الحسية وعلى تقدير تسليم كون اللذة في هذا العالم
دفعا للالم فلم قلتم ان لذات الاخرة كذلك فلم لا يجوز ... على ان لذات الاخرة من جنس لذات الدنيا كالاكل والشرب
وغيرها فيكون تلك ايضا دفعا للالم قلنا لا يجوز ان تكون لذات الاخرة مشابهة للذات الدنيوية ... ولا يلزم
ان ... **قال والسمع دل** اقول ... لانه لم يثبت دليل قاطع عقلي او نقلي ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها
واحتج المنكرون بهذا القول بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان الاية دلت على ان جميع الاشياء هالكة الا الله تعالى
... من جملة الاشياء فيكون هالكة ... ان الهلاك ليس ... فقط بل ... عن ... 
بالمرية **قال والسمع دل على الجنة الى اخره** اقول اختلف الناس في امكان وجود الجنة والنار ... واحتج
المنكرون بانهما ان يكونا في هذا العالم او في عالم اخر والاول محال لانهما لو كانا في هذا العالم فاما ان يكونا في عالم الافلاك
وهو محال لان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتيام فلا يحل ... في الافلاك او في عالم العناصر وهو ايضا محال لانهما
لو كانا في عالم العناصر لكانتا ... متعلقة بها ... بعد ان ... منها وهو قول بالتناسخ وقد بينا
استحالته والثاني وهو ان يكونا في عالم اخر وهو محال ايضا لان العالم لو كان بسيطا كان شكله الطبيعي كرة فلو وجد
عالم اخر لكان شكله الكرة ايضا وهو محال لان الكرتين اذا ... احداهما بالاخرى كان بينهما خلاء ... والثاني
ان العالم ... فيهما ماء وهواء ونار وارض لكانت تلك العناصر ... عالمنا ... 
والاجسام المتساوية بالطبع ... وكل جسم فانه بالطبع ... الى مكانه ... احد العالمين ...

العام الثاني من حيث ان وسعها كسعة السموات والارض للعالمين [illegible] لا يكون كل واحد منهما من الارض [illegible] الا ان يكون لو كان

[illegible] العقلاء انهم لا يعلمون [illegible] معاني [illegible] وان كان [illegible] لا يكون [illegible] وهو [illegible]

ان عالم لا يمكن ان يكون الجنة والثالث [illegible] العالم اما الجنة [illegible] قول [illegible] نقل [illegible]

الثالث [illegible] الارض قوله [illegible] للسماء [illegible] واما [illegible] التي كانت [illegible]

تعالى يجمع تلك الاجزاء المتفرقة ويخلق فيها الحياة [illegible] على العادة ولئن سلمنا [illegible] ان يكون على

[illegible] العالم [illegible] يكون [illegible] ان العالم [illegible] على تقدير وجوده يكون [illegible] على تقدير كونه [illegible]

[illegible] ان البسائط [illegible] ان الخلق [illegible] لاستحالة [illegible] الكلام [illegible] سلمنا [illegible]

[illegible] لم ان لو كان وجه العالمين بحيث لا يكون بينهما [illegible] ان يكون [illegible] العالم [illegible]

[illegible] العالم [illegible] لو وجد عالم آخر لكانت عناصره [illegible] لعناصر هذا العالم [illegible] ان يكون

[illegible] العالمين [illegible] الطبيعة [illegible] على [illegible]

على المحيط [illegible] اللوازم لا توجب [illegible] الملزومات [illegible] ان [illegible]

والمختلفة [illegible] المستندة [illegible] بالمعنى [illegible] سلمنا [illegible]

[illegible] **قال ومنها الى آخره** اقول [illegible]

[illegible] الى الجنة [illegible] والمعتزلة [illegible] الآيات [illegible] قوله تعالى وجنة عرضها السموات

والارض اعدت للمتقين [illegible] اعدت [illegible] على انها مخلوقة لان الجنة اما

[illegible] عرضها [illegible] السموات والارض [illegible] السموات والارض [illegible]

[illegible] ان يكون [illegible] السموات والارض [illegible] التي [illegible] فيها السموات والارض [illegible]

[illegible] السموات والارض [illegible] الاجسام [illegible] السموات والارض [illegible] قوله تعالى

عرضها السموات والارض ان عرضها [illegible] السموات والارض [illegible] قوله تعالى [illegible] عرضها كعرض السماء والارض [illegible]

ان عرض الجنة [illegible] عرض السموات والارض [illegible] الجنة [illegible] السموات والارض واذا كان كذلك [illegible] الآية [illegible]

[illegible]

الآية [illegible] قوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين [illegible] على قطع [illegible] آدم وحوا

في الجنة [illegible] الله تعالى [illegible] ابو هاشم [illegible] بان قالوا لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت دائمة [illegible] باطل لان

[illegible] قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة لكانت هالكة فلا تكون دائمة واما بطلان الثاني فلقوله تعالى اكلها

دائم اي ما كولها دائم [illegible] قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه [illegible] كل شيء [illegible] الله تعالى هالك [illegible]

[illegible] ان [illegible] الخاص [illegible] العام المخصوص والجنة

[illegible] وهو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله اكلها دائم سلمنا [illegible] ان قوله تعالى الجنة [illegible]

واما قوله تعالى اكلها دائم [illegible] على [illegible] بعد [illegible] وجه [illegible] الجنة [illegible]

[illegible] الله تعالى [illegible] على الجنة [illegible]

**قال الثاني الثواب والعقاب الى آخره** لقول اختلف الناس في انه هل يجب على الله تعالى ايصال الثواب الى العبد [illegible] تعالى

[illegible] والمستحق [illegible] على [illegible] والعقاب [illegible]

[illegible] للثواب [illegible] الله تعالى [illegible] الا ان [illegible] الفضل [illegible]

تعالى [illegible] نعمة علينا [illegible] ان الله تعالى كلفنا بالتكاليف [illegible] كان يمكنه ان لا يجعلها شاقة

علينا فاما ان يكون ذلك لغرض او لا والثاني باطل لانه عبث واما ان يكون لغرض يعود الى الله تعالى [illegible] باطل

[illegible] الثاني [illegible] هذا الغرض اما ان يكون حصول نفع او دفع ضرر والثاني باطل لان [illegible]

وان لا يكلفهم [illegible] المنفعة اما ان تكون [illegible] ان يكون منفعة [illegible] والاول

باطل لان [illegible] بالافعال [illegible] والثاني اما ان يكون منفعة [illegible] باطل لان [illegible]

[illegible] النعم [illegible] شاقة [illegible]

[illegible] العقلاء [illegible] على [illegible] الوالد ولده بالافعال الشاقة

[illegible] فانه لا يمكنه ان يجعل تلك الافعال غير شاقة [illegible] المنفعة [illegible]

وهو المطلوب الوجه الثاني قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون [illegible] ان العبد يستحق الثواب

العمل والجواب عن الأول انه مبني على ان افعال الله تعالى معللة بالأغراض وقد تقدم فساده ولئن سلمنا ذلك فلم لا يكفي في حسن التكليف
النفع لكنا لا نقول ان استحقاقه ممنوع فانا نعلم بالضرورة ان من وجب عليه حق [illegible] على ذلك الغير اداؤه [illegible]
الوجه الثاني انه يكفي في حسن ذلك وعند المعتزلة يجب عبادة الله تعالى بالعقل [illegible] لكن لا يوجب عليهم [illegible] كان
علينا لقصد وجوب عبادته تعالى وشكره فكيف يجوز منا تكليفنا بالعبادة لاجل سوابق النعم والجواب عن الوجه الثاني ان الآية لا تدل
على انه لا يجب على الله تعالى الجزاء بالعمل [illegible] حصول الثواب لانه عليه [illegible] وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الجزاء
على الثواب قال وعند المعتزلة الى آخره اقول لما فرغ من بحث الثواب على الطاعة شرع في بحث العقاب على المعصية واعلم ان العاصي اما ان يكون
كافرا او غير كافر والكافر اما ان يكون مجتهدا في طلب الحق او غير مجتهد فاما غير المجتهد فيعاقب [illegible] مخلدا في النار وكذا المجتهد
عند الاكثر واما غير الكافر فان كان صاحب صغيرة كان من حد العفو وقطع بعضهم بانه لا يعاقب وان كان صاحب كبيرة ففيه مذاهب
احدها القطع بعدم العقاب وهو مذهب المرجئة والثاني القطع بالعقاب وهو مذهب المعتزلة والخوارج والثالث عدم القطع بشيء منهما
وهو الحق احتج المعتزلة بوجوه الأول لو جاز العفو لزم التسوية بين المطيع والعاصي [illegible] في عدم العقاب والتالي باطل
اما الثاني فلان الله تعالى خلق في المكلف شهوة الفسق والقبائح فلو لم يعلم المكلف انه يعاقب على فعل القبيح لكان الله تعالى
مغريا له بالقبيح لانه حينئذ يتكل على العفو ولا يمتنع عن المعصية والتالي باطل لان الاغراء بالقبيح قبيح وهو على الله محال الثالث
انه تعالى اخبر في مواضع كثيرة من القرآن ان الكافر والفاسق يدخلان النار فلو جاز ترك العقاب لزم الكذب في خبره تعالى
وانه محال والجواب عن الاول منع الملازمة فان الله تعالى وان لم يعاقب كلا من المطيع والعاصي لكنه يثيب المطيع [illegible] العاصي
[illegible] التسوية [illegible] الملازمة لان وجوب العقاب وتركه كلاهما محتمل [illegible] العقاب
[illegible] وهذا القدر كاف في احجام المكلف عن المعاصي فلا يلزم الاغراء [illegible]
[illegible] المكلف الله تعالى [illegible] عليه بالعقاب على المعصية الوجه الثاني ان وقوع العفو لا يوجب الاغراء [illegible] العفو بعد
التوبة فلو كان وقوع العفو قبل التوبة يوجب الاغراء كان وقوعه بعد التوبة يوجب الاغراء ايضا والتالي باطل وكذا المقدم فان قلت
بان العاصي لا يعلم انه يمهل الى التوبة [illegible] على المعصية [illegible] قبل التوبة بانه هل يعفو عنه او لا [illegible]
هذا الجواب [illegible] منعا [illegible] للملازمة [illegible] ان الآيات [illegible] لا تدل على وجوب العقاب

لجواز



لجواز اختصاصها بعدم العفو ولئن سلمنا انها تدل على ان الفسق علامة لاستحقاق دخول النار ولا يلزم منه وجوب العقاب على الله تعالى
قال ثم قال الى آخره اقول من حجج اصحابنا ان الله تعالى وان عذب صاحب الكبيرة لا يبقيه في النار دائما بل يخرجه الى الجنة خلافا
للمعتزلة في الثاني بما ذكرنا في الوجه الاول من الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد الفساق وقالوا الخلود هو المكث الدائم
ولانه تعالى وصف الفجار [illegible] عنها بقوله [illegible] ولو خرج اهل النار لصاروا غائبين عنها [illegible] ان الفاسق يستحق العقاب واستحقاق الثواب
[illegible] لاستحقاق [illegible] الاستحقاق [illegible] العقاب [illegible] منفعة [illegible]
والجواب عن الاول [illegible] الخلود [illegible] المكث الطويل [illegible] حبس فلان [illegible] مخلد
[illegible] الطول المكث [illegible] باطل لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد [illegible]
قلت [illegible] طويل في الدنيا قلت هذا لا ينافي [illegible] الطويل [illegible] الدوام
او على سبيل الانقطاع والجواب عن الثاني ان المراد بالفجار الكفار الذين [illegible]
على قوله تعالى [illegible] الكفرة الفجرة [illegible] في الباب [illegible] العموم [illegible] الفجار
[illegible] الفجار [illegible] الكفار [illegible] الآيات [illegible] على اختصاص [illegible] بالكفار [illegible]
كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الآية فانه [illegible] النار [illegible]
لا يدخل النار [illegible] يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه فانه [illegible] فلا يدخل النار لقوله تعالى انك
من تدخل النار فقد اخزيته والفاسق [illegible] فلا يدخل النار واما قلنا ان الفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى [illegible] وصفهم بالبغي واما الآيات [illegible] وقطع الكلام
نظرا [illegible] تسليم اختصاص [illegible] بالكفار [illegible] نفي العقاب [illegible] الدليل [illegible] لفظ الايمان [illegible]
الاستحقاق [illegible] عن النار [illegible] الايمان [illegible]
عنها [illegible] الكفار [illegible] استحقاق الثواب [illegible] لاستحقاق
العقاب بالمعصية فانا لا نوجب على الله شيئا [illegible] لجواز ان يكون الشخص مستحقا للثواب والعقاب
[illegible] لاستحقاق العقاب [illegible] لاستحقاق الثواب وابطله

فاما ان يكون ذلك الاحباط على طريق الموازنة وهي ان يحبط بما يستحقه من الثواب ما يساويه من العقاب الطاري مثلا فلو كان المطيع عشرة
اجزاء مثلا والعقاب الطاري خمسة سقط الخمسة بالخمسة وبقي له من الثواب خمسة واما ان لا يكون على طريق الموازنة بل سقط
الطاعات من الثواب بالكلية ويسقط الطاري الحصول بالموازنة فذهب ابو هاشم والقول بعدمها مذهب ابيه ابي علي وكلاهما
باطل اما الاول فلانه لو كان كل واحد من الثواب والعقاب الطاري مؤثرا في عدم الاخر فاما ان يكون الاثران معا او على التعاقب والاول
باطل لان المؤثر في عدم كل واحد يجب ان يكون موجودا فلو حصل العدمان يحصل الوجودان حال حصول العدمين لان العلة يجب حصولها عند
حصول معلولها وهو محال واما بطلان الثاني وهو عدم الموازنة فلانه الغاء للطاعة وتضييع لها اذ لم يحصل منه الا من عند الله
تعالى من ادى جميع الطاعات سنين ثم عصى مرة كان حاله مساويا لمن لم يعبد الله تعالى قط وهذا باطل لقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره وقوله تعالى اني لا اضيع عمل عامل منكم ... فاما ... ان يكون ... عقوبة الكافر ... من ... 
نوى اداء الايمان ... من العذاب ولكن لا يلزم ان يدخل الجنة بايمانه وطاعته ثم يخرج عنها ويدخل النار لمعصيته ومن خلد في جهنم

عقوبة **قال ويجب للكافر الآخرة** اقول قد حكي ان الكافر المعاند يستحق النار دائما واما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد
وطلب الحق ولم يصل الى المقصود فزعم الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري الا ان عذابه ساقط لانه معذور حيث لم
يقصر واما لقوله تعالى عليكم في الدين من حرج والكافرون انكروا ذلك وقالوا انه مكلف بالايمان دائما واذا مات على الجهل
فالمستحق لم يحرم شيء والعقاب للكافر للعفو بين عن بعيد **قال في قتل الآخرة** اقول قد حكي ان الله تعالى يخلد ثواب
المؤمن وعقاب الكافر المعاند وذكر عليه اعتراضات ملحدة اوردها الفلاسفة واجاب عنها اما الاعتراض الاول فتقريره انه
تعالى لو كانت افعال قوى الجسمانية متناهية لامتنع دوام الثواب والعقاب والمقدم حق فكذلك التالي اما الملازمة فلان
من الاجسام من القوى الجسمانية والاجسام المؤثرة اما الشرطية فظاهر لان افعال القوى الجسمانية متناهية والابدية
التي بعثها الله تعالى لا يمكن ان يقيم ... في الفاعلة الجسمانية ... فلان كل قوة
جسمانية منقسمة بانقسام محلها فقوة الكل اكثر من قوة البعض ... فلو فرضنا ان كل القوة حركة حركات غير متناهية
ان نفس تلك القوة حركة جسما ... على ... اما ان يكون متساويا او يكون غير متناهية فان كانت متناهية
لزم ان يكون الحركات للفاعلة عن كل القوة انقضاء متناهية لانه متى حركات الكل الى حركات النصف نسبة الكل الى النصف
ونه

بان نفسه للامرين كنسبة المؤمنين الكل الى النصف فيكون حركات الكل ضعف حركات النصف وحركات النصف متناهية فحركات الكل متناهية
وان كانت حركات النصف غير متناهية لزم احد الامرين وهو اما تساوي ذلك لمثله والناقص واما تناهي وهو محال لان حركات
كل القوة اما ان يكون على حركات النصف اولا فان لم يكن كان حال الكل مع غيره كحاله لا مع غيره وان كان القوة التي في جسم
كان للقوة التي في بعض الجسم والاول اولى من الكل انه يلزم التساوي الزائد والناقص وهو محال فلا بد ان يكون الفعل
الزيادة على الحركات الغير المتناهية من الجهة التي هي غير متناهية وهو محال لاستلزامه تناهي الغير المتناهي وقد تقرر انه يستحيل الزيادة
على غير المتناهي من ... ان يضعف من الطرف ... **قال والانفعال الآخرة** اقول هذا
الاعتراض الثاني وتقريره ان اجزاء البدن الجسمية بعد التفرق ... الى ... فلا بد ان يحصل اجزائه
فيحصل الانفعال ... ولا يجب حصول الموت لان ... الى ... الحرارة
ويحكم بعض الى انطفاء الحرارة فيحصل الموت ... الثواب والعقاب الابدي ... الاعتراض الثالث ... مع
الاحتراق ... **قال فقبل الآخرة** اقول اجاب عن الاعتراض
الاول بالمنع ... بالمنع ... انقسام القوة الجسمانية بانقسام محلها
التي هو الجسم ... المنقسم
واما ... لو كان حلول القوة في محلها على وجه ... هو ... لكن ... على كونه ... القوة
الى ... في الجسم قوة ... على ... وحكم ... ان يكون القوة ... فاما ... الجسم بطل القوة
... البعض ... ان تعالى ... هذه ... ان ... القوة الجسمانية منقوض
بالنفس ... المتطبعة بانها عندكم جسمانية ... ان ... تعالى
ان افعال القوة الجسمانية متناهية ... لان القوة البدنية عندنا ... ان ... ان يتحقق زيادة
ويتعلق ... **قال وانما بان** عن الاعتراض الثاني ان تعالى ... البدن
مركبة من العناصر ... البدن ... من اجزاء جسمانية ... فيها ... مخصوصة من القوة والعلم والقدرة و...
بالطبع والفعل والانفعال ... لكن ... الى الموت ... ان تعالى ان القوة العاقلة

من التي طوبات فالتقوم مقام فاتحلل وهي واجلب عن الكلام المنع ومولك تعالى لمن يشاء اي علم ان الذنوب من الصغائر التي يحتمل
لان الذنب الصالحة واجتناب الكبائر ليس بشرط الحيوة عندنا على ما هو تقريره وانما انما هي محل يحتمل ثانيتها فانه تام بالماء
كالتعامه فانها ملح الى ان الحياة لا يمنعن فانه يعيش في الماء وبلعد بها واما كان لا ذكر فله بعد ان يجعل الله تعالى
بدن الكافر يحتمل الماء ويعوق ولا ينتهي ولا يموت قال انما مسئلة العفو الى اخره اقول حجة اصحابنا ان حسن
عفو الله تعالى عن اصحاب الكبائر قبل التوبة خلافا للمعتزلة والعفو على شفاعة سيدنا محمد عليه السلام كان المعتزلة قالوا ان تركها
في الخارج زيادة لا تنفع الا اهل الثواب حال اصحابنا يوجد فيه في اسقاط العقاب عن اهل العقاب انما الاحاديث العفو فعد
لا يستدل عليه اصحابنا بوجه الاول الايات الدالة على كون الله سبحانه عفوا لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو
عن السيئات وهو الحق العفو لا يعد التوبة لانه الذكر وقوله تعالى ومن اياته الجواري في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن
بما كسبوا ويعف عن كثير الا انه الله تعالى الا شاء الحكيم الا انه لا يحكم بل يعفو عن كثير الثاني انه الحكم على كونه عفوا
والعفو لا يتحقق الا في اسقاط العقاب المستحق عندهم يكون العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب
فلا يبقى معنى العفو الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة الثالث قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وجه الاستدلال به ان قوله تعالى لمن يشاء ولا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة
فتعين ان يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة واما انه لا يتناول ما ذكرنا فلوجهين احدهما انه لو كان معناه انه يغفر
لستحق المغفرة كاصحاب الصغائر والتائبين من اصحاب الكبائر لما بقي لتمييز المشرك عن غيره فائدة لان الله تعالى لا يغفر ما دونه
فكذلك يستحق العقاب ولا يغفر له لاستحقاق العقاب وتقرير الترك ولا يتوب عنه فلا يبقى الثبت لان التمييز لم يرجح
فائدة وثانيهما ان غفران صاحب الكبيرة بعد التوبة وصاحب الصغيرة واجب عندهم والواجب لا يحسن تعليقه على المشية والحلى
ان هذين الوجهين لا يعارضه الوجه الرابع قوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم فان مقتضى الاية ان يحصل الغفران حال
مباشرة الظلم كما اذا قيل رايت فلانا على الاكل فانه يدل على انه رآه حال كونه اكلا ومعلوم ان حال مباشرة الظلم
لا يكون تائبا قال واما الثاني الى اخره اقول الدليل على ثبوت الشفاعة في اسقاط العقاب من الله تعالى لنبيه محمد عليه السلام
بالاستغفار للمؤمنين بقوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا

اقتتلوا على ما مر فاستغفار النبي له اسقاط له من الله تعالى وصيانة لعصمته نفسه واذا طلب مغفرة الفاسق فالله تعالى يشفعه
ويجيبه مطلوبه لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما ثبت شفاعة محمد عليه السلام في حق الفاسق احتج المعتزلة بايات
منها قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا اي لا يدفع ولا يغني فلو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب
لكانت قد جزت نفس عن نفس شيئا ومنها قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم يشتمل الفاسق
والكافر ومنها قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولا شك ان الشفيع من الانصار والجواب ان صحة ما ذكرتم متوقف على
عموم الايات في جميع الاشخاص والاوقات وهو ممنوع بناء على ان العموم لا صيغة له ولو سلم العموم فهي مخصوصة بالكفار لان
الدليل الدال على اثبات الشفاعة لنا لا يثبت الشفاعة مطلقا في جميع الاشخاص ولا في جميع الاوقات بل في حق بعض
الاشخاص وانما تعارض الايات العامة خص العام جمعا بين الدليلين قال في اثبات عذاب القبر الى اخره اقول المعتمد في اثبات
عذاب القبر بعود بالله منه بلا كيف ايات احدها قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
بعد الموت والا فمن القيامة قال اخر قوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فان الله تعالى حكى عن نفس
لا يتحقق الاماتان لكون في القبر حيوة وموت حتى يكون الموت حاصلا عقيب الحيوة في الدنيا والاخرة فاصل عقيب الحيوة
التي في القبر احيوا الخلائق اوله لقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى لا يذوقون في الجنة موتا سوى
الموتة الاولى فان صاروا احياء في القبور لذاقوا موتتين لا موتة واحدة وبما نقوله وما انت بمسمع من في القبور فانه
العرض من سياق الاية تشبيه الكفرة باهل القبور في عدم الاستماع والجواب على الاول ان معنى الاية ان نعيم الجنة لا ينقطع
بالموت كما لا ينقطع نعيم الدنيا ولا ينقص عليهم كما في الدنيا وليس المراد وضع الموت بدليل ان الله تعالى احيا كثيرا من الخلائق
في زمان موسى وعيسى وذلك يوجب تاويل الاية بما ذكرنا وعلى الثاني بان عدم اسماع اهل القبور لا يستلزم عدم احد اكمامه
الرابع في سائر السمعيات ظاهر ان الثاني قال الثامن الى اخره اقول الايمان في اصطلاح الشرع هو التصديق بما جاء به الشرع
لقوله فذهب اصحابنا الى انه عبارة عن التصديق بكل ما علم بالضرورة مجيء النبي محمد عليه السلام بما اخبر عنه من البعث
مثل الحشر ووجوب صوم رمضان والزكوة والحج وغيرها من الاحكام الظاهرة من محمد عليه السلام وذهب اكثر الائمة الى انه عبارة
عن التلفظ بالشهادتين وذهب المعتزلة الى انه اسم لفعل الطاعات والاجتناب عن المحظورات فقط وذهب اكثر السلف الى انه اسم

للتصديق بالقلب للاقرار باللسان وعمل بالاركان احتج اصحابنا على ابطال مذهب المعتزلة بانه لو كان هذا اطلاقا بنفس
مسمى الايمان كما ذهب اليه المعتزلة او جزءا من مسمى الايمان كما ذهب اليه السلف لكان تعقيب الايمان بالطاعة تكريرا او بالمعصية نقضا
ولو كان كذلك لما فرع الله تعالى بقوله والذين امنوا وعملوا الصالحات واما بالمعصية فبقوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
احتجت المعتزلة بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس والجواب انا نسلم ان المراد بالايمان ليس الصلوة
بل التصديق بوجوب تلك الصلوة وانما لو حمل الايمان على الصلوة وحدها لكان مجازا من قبيل اطلاق اسم الاثر على الكل
والاصل عدم المجاز وبقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها الى اخره والجواب بانه محمول على ... او شعب
الايمان وفروعه بضع وسبعون ... ثمرات الايمان بضع وسبعون شعبة بدليل انه عد من الحديث
اماطة الاذى عن الطريق مع انها ليست من الايمان اجماعا **قال الباب الرابع في الامامة الى اخره** اقول
الامامة رياسة عامة في امر الدين والدنيا لشخص من الاشخاص ... بحق الاصالة
الا ... الامام ... فان كل احد ... واعلم ان الناس اختلفوا في وجوب نصب الامام
فذهب الى وجوبه والى عدم وجوبه اما القائلون بوجوبه فمنهم من اوجبه عقلا ومنهم من اوجبه سمعا اما الموجبون
عقلا فمنهم من اوجبه على الله تعالى وهو قول الامامية والاسماعيلية ومنهم من اوجبه على الخلق وهو قول ابي الحسين والكعبي
وابي الحسين البصري ... المعتزلة ... شرح ... وغيرهما ان من ... الى
... واما الموجبون سمعا فهم جمهور اصحابنا واما القائلون بعدم وجوبه فمنهم من
قال بعدم وجوبه عند ظهور العدل والانصاف والاستغناء عنه ولوجوبه عند ظهور الفتن ومنهم من عكس ذلك ...
الفتن ربما تقتل الامام ... فيوجب الزيادة الفتنة ومنهم من قال بعدم وجوبه في ... وقوله
... احتج اصحابنا انه يجب على الامة نصب الامام
انه لا يجب على الله تعالى نصب الامام لما المقام الاول فالدليل عليه من وجوه الاول ان نصب الامام يتضمن دفع ضرر لا يندفع
الا بنصبه ودفع الضرر واجب ... ان نصب الامام واجب ... البلاد ... 
فاسرار ... بالطاعات ونهي عن المعاصي ... ظالم ... عليهم سلطان ...
الحجة



الحجة والمحتاج الى التعب والاضطرار في غاية الضرر واما الكبرى فلاجماع العقلاء على القول بالوجوب العقلي وبالقرع على القول
... حصل الاحتياط فيه ... فالاول ان يقال في الكبرى ... الضرر ... 
... انقياد ... والتناحر للمتغلب في الضرر ... بالاجماع ... تعالى ... 
... انواعا من المفاسد ... كفر ... على ان فيه انواعا من المفاسد منها انهم ربما يستنكفون عن طاعته
ويفتقد الفساد بسبب نصبه ومنها انه ربما لا يستولي عليهم وربما يظلمهم ومنها انه يستجمع المعارض ويقويه للرياسة
... مطلق الناس ... لا نسلم ... تحمل ... هذه المفاسد ... اصحاب ...
احتمال المفاسد الى ... نصب الامام اقل من ... كان كذلك العبرة ... التعارض بالترجيح فان ...
... التفصيل ... الوجه الثاني ان الامة اجمعت على انه يحل للعامة ... الامام اذ مات ... تعالى
فاحد ... فاجلدوا ... فاقطعوا ايديهما وقوله فاجلدوا كل واحد منهما والخطاب ... اقامة
الحدود ... الامام كان ... ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا
فهو واجب الوجه الثالث ان الصحابة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم اجمعوا على انه لا بد للناس من امام واجماعهم حجة وذلك
... ان النبي عليه السلام لما توفي كان اول ما خطب ابو بكر فقال من كان يعبد محمدا فان محمدا عليه السلام قد مات ومن كان يعبد
الله فانه حي لا يموت ولا بد لهذا الامر من يقوم به فانظروا وهاتوا ارائكم رحمكم الله ... فكل جانب ... لو صحت
... هذا الامر ولم يقل احد منهم لا حاجة الى الامام واما المقام الثاني وهو انه لا يجب على الله تعالى ...
... **قال احتجت الامامية الى اخره** اقول استدل الامامية
على وجوب نصب الامام على الله تعالى بان نصب الامام لطف وكل لطف واجب على الله تعالى اما الصغرى فلانا نعلم ان الخلق
اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح ويحثهم على الواجبات كان لهم الى الاتيان بالواجب والاجتناب عن القبيح
... اقرب ... وهذا ... وابي بكر ... العادة ... واما الكبرى ... على ... 
... طاعته ... منهما ... المكلف وكان ... واجب كان اللطف ... 
... قطعا ... والا ... المصنف

معنى وتوابع له فلولم يفعل المكلف ذلك كان جاريا مجرى سد الباب على المكلف عند التمكن ما يجاب اليه فيه بالانه تعالى لا تسلم ان الامام
لطف ولو سلم انه انما يكون اذا كان لهم رئيس قاهر على معاونه وصقيموه كانوا اقرب الى الطاعات لان نصب الرئيس حقيقة لا يكون الا كذلك
واجبا على الله تعالى لا يمكن وجوده العالم خاليا عنه ولا يمكن شيء من الاستقراء فجعونه الدالة انما يبقى الاحكام فيها تعالى
نصب الامام انما يكون لطفا واجبا على الله تعالى اذا كان خاليا عن جميع المفاسد وذلك ممنوع وما ساوا ان اللطف ايجاب على الله تعالى
وقد تقدم وقال لو سلم ان اللطف كالتمكين لان التمكين على تقدير حصوله انما وجب لان تركه ينافي الارادة لله تعالى منه ذلك
فعل الطاعات وليس كذلك اللطف فان تركه لا ينافي في الارادة لان من الانسان لو اراد من غيره ان يساعد على طعامه
ولم يسد الدابة الى المحل لم يأكل طعامه احتاج الى الاحتجاج فلم يكن ترك التمكين حقيقة ومنافيا لارادته ذلك اذا ثبت ذلك
فذلك الوقت سمي للطف والتمكين واجبا وسلم له كونه المثل ان قال سلمنا صدق هذه المقدمات لكن اللطف الذي ذكرتم
انما يحصل من نصب امام ظاهر متمكن يرجى ثوابه ويخشى عقابه اذ لو كان مخفيا او كان ضعيفا لم يحصل بسببه الزجر عن القبائح
ولا رغبة في الطاعات وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام وكيف يجب نصب مثل من لم يحصل من تعيين الشوكة الا اما
تمكين امام على هذا الوجه قال في صفاته والادلة الى آخره اقول الصفات التي يتوقف عليها استحقاق الامامة تسعة الاولى
ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه حتى يكون متمكنا من ايراد الحجة وحل الشبهة في اصول الدين ومن الفتوى للمسائل
في الاحكام الشرعية والثانية ان يكون حازما ودونه لبدن امن الاراء في الحروب والتدبير والسياسة في حفظ الرعية وتنظيم وضعها على الشرع
ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن القتال في الحروب ولا يضعف عن تقابل العدو عند الحرب في العمل كما في هذه الصفات لكليهما
وقالوا لا بد ان يكون هذه الصفات حاصلة في نفس الامام لكي نصب الامام انما نصيب لهذه الاحكام فالواجب عندهم انتصافه
بها امام او انما في غايته بهذه الصفات ليكتب الراى ان يكون عدلا في الظاهر لانه متى في زمان لم يتسلم اتباعهم وتخليهم
والعاشر لم يسلخه المعنى في هذه الاشياء يفعل الناس بها حتى يعرف مصالح الظاهر لعالم واعراض وهو نفسه وفضل الضعف ولا يحكم حكم لزم
الى فساد عظيم وبعد صحة ذلك كونه مسلما بطل في الاول الى امه ان يكون لان الصفات التي ذكرناها لا يحصل الا بالكامل
ولا يستحقان لهذا للتهليات الفقهاء والثالثة البلوغ لان الصبي في حال الصبا ان لا يجعل لهم الصفات التي ذكر
ولهذا لا يجعل لهم من الكمال ما يجعل لهم للبالغين الثابو لذكوره لان النساء ناقصات عقل ودين وكذلك ما مر في الفارق

الحجة



الحجة لا يستحقان لكن للجسد ولا شعا لهم يحدثون من المشاكل التي سببها كونه قرشيا خلافا للخوارج وبعض المعتزلة لنا السنة
والاجماع اما السنة فقوله عليه السلام الائمة من قريش والالف واللام في الكلمة في الجمع للعموم اذا لم يكن معهود فيجب ان يكون المعنى ان
كل الائمة من قريش لان الاضافة للتكثير ويدخل فيه الائمة العظام وهو المطلوب فان قيل ظاهر كونه لا يخبر الا بالجواب
عليه السلام صادقة تحت لسان الاحكام كان محمولا على الايجاب اولى وقوله عليه السلام الولد من مختون فقيها اطلقوا على
واستناعا من لسان السؤال الذي اورد هنا حتى يرد جوابه ان يفعليه السلام لو اراد الايجاب على الماضي او الحال لم يقل الولد
اراد الاخبار من الاستقبال لم يصدق فاستحال حمله على الاخبار اما الايجاب حملا بقيامها لتوانى الاخبار بما طالبوا الامامة
يوم السقيفة منعهم ابو بكر رضي الله عنه لعدم كونهم من قريش ولو شهدت هي الصحابة ولم يسكر احد فكان اجماعا ابو بكر على
وجوب كونه الامام قرشيا ولكن يدل على الفقهاء الاجماع على رعاية شرطا قال ولا يشترط الى آخره اقول اختلف
الناس في وجوب عصمة الائمة فقال اصحابنا والمعتزلة والكثير من وادي الترجيح لا يجب ان يكون الامام معصوما وقال الاسماعيلية
والامامية يجب فاستدل اصحابنا بالنصوص التي توجبه العقل ان الخلق بما احتاج الى الامام انما ليتوقعه معرفة الله تعالى
عليه واما لتعليم الى الاحكام المعينة عند الاول مذهب الاسماعيلية فانهم قالوا ان معرفة الله تعالى لا يحصل بحجة العقل
ولا بد من معلم والثاني مذهب الامامية فانهم قالوا لا حاجة في معرفة الله تعالى الى الامام لكن الحاجة من جهة سواه
تعليم الناس للواجبات العقلية لكون الطاعات الله لا داء الواجبات والاجتناب عن القبائح وعلى كل تقدير يجب كونه
معصوما حتى يحصل الجزم بصدق قول الوجه الثاني ان العلة التي لاجلها احتاج الى الامام تجوز الخطأ عليهم فلو جاز الخطأ
على الامام لتفاقم الاحتياج الى امام آخر ويلزم التسلسل الوجه الثالث التمسك بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين اني جاعلك للناس اماما
قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين حكم الآية على ان عهد الامامة لا يصل الى من كان ظالما ومن كان غير معصوم
فهو ظالم قال الله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ويلزم منه كونه وجوب الامام معصوما والجواب عن الاول ان نقول لا نسلم
توقف معرفة الله تعالى على الامام فان النظر الصحيح يفيد ذلك وقد تقدم في اول الكتاب ولا نسلم ان حاجة الخلق الى
الامام بتعليم الواجبات العقلية وترتيب ان تكون الطاعات فان ذلك مبني على وجوب اللطف على الله تعالى وقد تقدم بطلانه
وعلى التقدير ان الامامة انما حملت على شرط الامام ان تكون مشتغلة بالذنوب التي تنقل به العالم الى سطوة تحصيل

17

واما وجوب النصب فلا دلالة للآية عليها **قال الثالث فيما يصير به الامام اماما الى آخره** اي في هذا البحث فيما يصير به الامام اماما وللعقد
للامة على ان نص الله او نص رسوله او نص الامام السابق على الامام تعين اسباب مستقل بثبوت الامامة الا انهم اختلفوا في انه
هل يثبت الامامة بطريق آخر سوى هذا التنصيص فقال اصحابنا والمعتزلة عقد البيعة سبب لحصول الامامة وكذا الاستيلاء
ذي الشوكة على حفظ الاسلام وذلك لان المقصود من الامام دفع الضرر والتحفظ القطاعات وهذا المقصود يحصل بكل
واحد من هذين وقال الشيعة لا طريق الا النص الظاهر اذا كان عالما زاهدا خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكر الامامية
حصول الامامة بغير التنصيص سواء كان السيف او الدعوة ولحصل الامامية انها لا تحصل بالسيف لوجوب نصبها بدلا عن
السيف خاصة وبعضها منع السيف وسائر الطرق التي سوى التنصيص للاول ان الذين ساعدوا الامام لا يقدرون الا على المعروف
ثم اي غيرهم من آحاد الامة فكيف يحصل لهم تولية الامام على جميع الامة والوجه الثاني ان حصول الامامة بالسيف يوصل الى الفتنة
لاحتمال ان يبايع كل طائفة شخصا وتدعى كل واحد انه امام فيؤدي ذلك الى المحاربة المنافية للمقصود بالامامة والوجه الثالث
ان منصب الامامة الاعظم من منصب القضاء والاحسان والقضاء والاحتساب لا يحصل الا بالسيف فكذا الامامة والوجه الرابع
ان الامام نائب لله ورسوله فلا يحصل الا باذن ... ولمثل ... الامامة لا يتقوم الا بالله ورسوله والجواب
عن الاول انه معترض بما اذا شاهد ولا قدرة له في المدعى عليه ثم لو لم يظهر قول القاضي حكما كاملا فكذا ههنا
فلا ... بان ... الحاكم يجوز ان يكون تقضاء ... ويجوز ان يكون قوله في الحكم اشاره الى النفس آخر ... ولاه
الحاكم فكل ... المدعي به من المدعى عليه بعد ... ولا يمكن اخذ ... الذي يمكن التصرف في المرأة ولا كان
يمكن التصرف فيها ... على ... كونها ... فانها ... والامر في ... النسب
فان حصل الاستواء في الكل ... الرجوع ... وسلاه ... آخر ... ثم ان منصب القضاء ... لسعة
فان التحكيم جائز عند ... من الفقهاء ... البلد من الامام فان ... ولا يحتاج الى التسليم فلا استبعاد
في ... ان يجعل ... بشرائط ... ان باذن الله تعالى في تولية الامام ... في تولية القضاء ... الرابع
... ثم ان حصول الامامة بالسيف ... ان يكون السيف ... الشوكة دليلا على كونه
نائبا لله تعالى ... الامامة **قال الرابع في امامة ابو بكر رضي الله عنه الى آخره** ... جمهور المسلمين الى ان الامام الحق بعد
رسول

قوله

---

161

رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق خليفة والشيعة على ... بوجوه الاول التمسك بقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم
امنا وجه التمسك ان هذه الآية تدل على ان الله تعالى وعد ... الصحابة ... المستخلفين في الارض ويمكن دين
الاسلام ... على جميع الازمان فهو ... ابتاعه ... اما علي رضي الله عنه فانه ... ظهر ... وابو بكر
... لا حيل ... عند الله ... كانوا ... الطيبات ... وكانوا
ابتاع النفقة ... والمطلوب الثاني التمسك بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم
اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون والمراد بالمخلفين ... طلبهم رسول الله ... عام ... لن تخرجوا
معي ... ونظير ان ... الرسول ... الراجعين ... واما ... الاستدلال بالآية ان الداعي
... الاعراب اما محمد عليه السلام او احد ... او علي رضي الله عنه او من بعد علي والاول باطل لقوله تعالى في الآية المذكورة
سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم
قال الله من قبل ... ان ... الى الرسول ... ولا يجوز ان يكون المراد بالداعي علينا لانه
قال الله تعالى في صفة هذه الدعوة تقاتلونهم او يسلمون ولم يتفق لعلي بعد رسول الله قتال ... بل كانت محاربته
... الامامة ... ان يكون المراد من بعد علي بالاجماع ... ان يكون المراد بالداعي
من كان قبل علي رضي الله عنه ثم ان الله تعالى اوجب طاعته حيث قال فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم
من قبل ... امامة ... اي بكر رضي الله عنه اذ لا قائل بالفرق انه ...
بالتواتر انه عليه السلام استخلف ابا بكر في الصلاة ايام مرضه ... في الصلاة وخلافة
خلافة ... في سائر ... لانه لا قائل بالفرق ... الاجماع ...
ذلك ... الخصوص ... وكذا ...
لا ... الامام ... واحد ... به من خبر ...
... قوله ... الامام ...

شنعهم بالظلم فهي شنعهم الى جلادة في العقول قوله وللانصاف بانهم يعني ان الانصار كانوا اعلا الى ابي بكر ثم طلبوا الامام منهم
فدفعهم ابو بكر منها بقوله عليه السلم الائمة من قريش ونحن قلنا اعوان ابي بكر رضي الله عنه نقل رضي ان جميع عوام الصحابة كانوا
مع ابي بكر **قال احتج الشيعة الى آخره** اقول احتج الشيعة على ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم علي رضي الله عنه بوجوه منها
آ التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الآية ووجه الاستدلال ان لفظ الولي يستعمل في معنيين احدهما المنقول بقوله عليه
ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل والثاني الجمع للناصر لقوله المومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض
ويجب ان لا يكون حقيقة في معنى لئلا يلزم الاشتراك اذا ثبت هذا فنقول الآية تدل على امامة علي وذلك يستلزم كون ذلك
النص على ان بيان الاول فلان الولي المذكور في الآية ليس بمعنى الناصر لان المولى به المذكور في الآية غير عام في حق جميع المومنين
لانه لفظ انما يدل على اختصاصها في الايمان المذكورين والولاية بمعنى النصرة عامة في حق جميع المومنين [illegible]
الولي بمعنى المتصرف [illegible] في حق الامة سوى الامام واما بيان الثاني فلان المفسرين حكموا ان الآية نزلت في حق علي
عليه السلام لانه كان يصلي فسال سائل فاعطاه خاتمه في الركوع وعند ذلك ثبت المطلوب قوله وفي هذا التمسك نظر لقوله عليه
من كنت مولاه فعلي مولاه وفي معنى التمسك بالآية المذكورة وذلك ان معالي لفظ المولى في اللغة المعتق والمعتق وابن العم والناصر
والجار والمتصرف [illegible] للاشتراك [illegible] الاجماع على انه ليس المراد المعتق والمعتق وابن العم ونحوه
ان يكون الناصر [illegible] لان هذا في غاية الظهور ولا يليق بالرسول ان يجمع الخلق للخطبة [illegible] فتعين ان يكون
المراد المتصرف والحديث يحتمل ان يراد به الاولى [illegible] اي اولى بكم فيكون المعنى من كنت اولى به [illegible]
والتعظيم اولى به [illegible] الاستدلال بقوله عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى [illegible] على ان جميع المنازل
التي كانت لهرون بالنسبة الى موسى حاصلة لعلي بالنسبة الى محمد عليهما السلام ومن جملة المنازل كون هارون بحيث لو عاش بعد
موسى لكان خليفة لموسى فوجب ان يكون من جملة المنازل لعلي بالنسبة الى محمد عليه السلام كونه بحيث لو عاش بعد محمد عليه السلام كان خليفة لكنه عاش
بعده فيكون خليفته اما العموم فلانه يلزم الاستثناء [illegible] الا انه لا نبي بعدي وهذا يدل على انه حصل له
جميع المنازل سوى النبوة واما استحقاق هرون الخلافة بعد موسى فلانه كان خليفة لموسى حال حيوته لقوله تعالى وقال
موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي يجب ان يبقى الخليفة بعد موسى ايضا والا يلزم انعزاله وهو نقص [illegible] مستلزم
نوح

163

نوع اهانة وانه لا يجوز وذلك لا يليق بمنصب النبوة ج [illegible] ان الامة اجمعوا على ان الامام الحق بعد رسول الله اما علي واما
ابو بكر واما العباس وقد بطلت امامة ابي بكر والعباس لوجوب عصمة الامام لما تقدم [illegible] كونه منصوصا عليه [illegible]
للدليل كما سبق وابو بكر والعباس ما كانا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما اتفاقا فتعين امامة علي [illegible] لو وجب التنصيص على
امام معين لزم امامة علي عليه السلام والمقدم حق فالتالي مثله اما بيان الشرطية فبين واما بيان حقية المقدم فلوجهين احدهما
انه عليه السلام [illegible] الدين [illegible] اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا والامامة
لعظم اركان الدين وهذا يقتضي [illegible] الامامة وذلك انما يحصل بالنص والثاني انه عليه السلام كان في غاية الشفقة على الامة
والارشاد لهم ولا شك ان المصالح المتعلقة بالامامة اعظم من سائر المصالح فلا يليق به اهماله بالكلية واما بيان الشرطية فهو
ان المنصوص عليه اما ابو بكر او علي اجماعا وليس امامة ابي بكر منصوصا عليها اذ لو كان كذلك لكان توقف قوم لمقتضى الامامة
بل للسنة معصية [illegible] التنصيص لعلي [illegible] ان عليا كان افضل الناس بعد الرسول والافضل
يجب ان يكون اماما اما المقدم فلوجوه الاول قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا
وانفسكم الآية [illegible] المفسرين ان المراد بابنائنا الحسن والحسين رضي الله عنهما وبنسائنا فاطمة رضي الله عنها
وبانفسنا علي رضي الله عنه ومن المعلوم انه يمتنع ان يكون علي [illegible] نفس محمد فلا بد وان يكون المراد انه مثله
عليه السلام [illegible] كون علي افضل الخلق بعد الرسول الثاني انه اعلم الصحابة رضي الله عنهم والاعلم افضل اما انه اعلم
فلانه [illegible] اما الاجمال فهو انه لا نزاع ان عليا كان [illegible] الصحابة [illegible] التفصيل
فقوله عليه السلام اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع انواع العلوم [illegible] القضاء [illegible] جميع العلوم ولا كان
الاعلم افضل [illegible] الثالث التمسك بالاحاديث التي وردت في حقه منها حديث
الطير وهو انه اهدي الى النبي عليه السلام طير مشوي فقال عليه السلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فجاء علي واكل
معه [illegible] انه افضل من النبي عليه السلام [illegible] الا ان الخبر يخرج النبي [illegible] ياكل معي [illegible]
ومنها خبر [illegible] وهو انه عليه السلام بعث ابا بكر رضي الله عنه الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر رضي الله عنه
فرجع منهزما [illegible] الى رسول الله صلعم فبات ليلة مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين

[illegible]

الزكاة وهم راكعون رجلا تصدق بخاتمه ورسولا كل داعيا من نحو ثم يستحضرون كما في القرآن برفعه ان يعطوني فقال النبي صلى الله عليه وسلم اين علي فقالوا
انه ارمد العينين فقال فارسلوا فاتي به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم في عينيه فبرا حتى كان لم يكن به وجع واعطاه
الراية قالوا هذا الحديث وكذا قوله صلى الله عليه وسلم يدل على ان ما وصف النبي عليه السلام علي لم يكن بانما لابي بكر وعمر
الا ترى انه لما كان اخذا له رسوله فيهم الرسول ما اخذه بكل الراية وغضب الملك من حكم وقال لا ادري عندنا سواه
حسنا حسن المقام ما حكاه الراية على انه كما قال ان ما وصف به الرسول الثاني ليس محصلا الاول وغيرهما لان الله
منه كون هذه الجهة حاصل فيهما ولكن في صيغة عدم كونهما كذلك من غير مشترك بين وهذا لا يوجب نقصانا في الفضل واما
مان المقدمة الثانية وهي ان الافضل لا يجب ان يكون اماما فلان من جعل اماما الغير فقد جعل متبوعا الكل الغير وجعل
الكل تبعا له نعم فيه غفلة **قال والوجوب الى آخره** اقول توجيه الجواب على الوجه الاول وهو التمسك بقوله تعالى انما
وليكم الله ورسوله لا يجوز ان يكون المراد بالولي الناصر وحده لان الولي بمعنى المتصرف عام لجميع المؤمنين وقت نزولها
عموما مطلقا بل انما يكون عاما اخا لم تقصر على عموم معنى قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واما اذا
كانت منفعة الى قوم معين فلا يقتضي العموم بل يجب ان لا يكون ناصر النفس واذا كان كذلك فيجب ان يكون
مطلقا لتعم لكن والذين امنوا حسن لا ينافي تخصيص نحوه احد فيهم بالقسم لانه منهم كما ان المراد من الولاية الا به المنفرد
لكن لا نسلم اختصاص علي رضي الله عنه لان قوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة صيغة الجمع فحملها على شخص واحد
خلاف الاصل فاخص يكون المراد عليا فما سبب ان الموصول لمكثر فان حمل نزول الآية فيه ان على سبيل على ان المراد وقلت
الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ما نقول ان الاصل للعموم قلت ليس ان غيره اعطى للفقير حال الركوع
قلنا لا يلزم من الآية اختصاص به عطاه بحال الركوع لجواز ان يكون الواو في قوله وهم راكعون للاستئناف لا للحال بل
ان القائل اذا قال فلان احتى الزكوة وهو راكع حسن ان يستفهم ما اذا كان حال الركوع او قبلها وحسن منها
دليل الاستعمال وان قلنا ان الزكوة الصلوة بحال الخشوع في الصلوة وذلك انما هو مبطل للصلاة ولكنا انما وحكل بلو
بل يحمل على ان المراد من الآية انهم مقيمون الصلوة وما اتوا الزكوة وهم صفتهم الركوع والخضوع
والجواب عن قوله صلى الله عليه وسلم انت مني بمنزلة هارون من موسى انا نسلمه على صحة قوة الاخوة والموالاة انما

لا نسلم ان سورة نفى الخلافة وتعدى منزلة هارون من موسى انما ان يكون ذكر الاستخلاف في زمان معين فعل ذلك وان جعل ابن علي كاملا
وانه دعى البعض ثم وجوب لم حمد بالسلام وفيه وجوب المستحق ما لا يبتني في جواز ان كان حسن من خلفهم عليهم المستحق على الامامة
ابي بكر ودعوى للاتفاق على صحته لان بعض اصحاب الحديث ضعفه لا وجود نقص جلي في امامة ابي بكر وعمر ان علي صلى الله عليه وسلم المتوفى
بدونه وقد طلب ان كتبا لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان وعلم انه لا حاجة الى التخريج فعلم ان الخلفاء من بعده امام
وعليه المصلحة ان يكل الله تعالى حصول المصلحة فوض الامر الى اختيار الخلق الجواب عن الثالث انه معارض بما يدل
على فضيلة ابي بكر وهو وجوه منها ان ابا بكر كان اتقى الخلق بعد رسول الله تعالى ومن كان اتقى كان اكرم عند الله لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم عند الله لا بد وان يكون افضل وان يدل على كون ابي بكر اتقى قوله تعالى وسيجنبها الاتقى
الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وجه التمسك ان المراد بالاتقى في هذه الآية ابو بكر او علي رضي الله عنهما
بالاجماع على كون الافضل نص ما ولا جائز ان يكون المراد به عليا لانه لا يحتمل المراد في هذه الآية موصوف بوصف معين
وهو انه ليس لاحد عنده نعمة تجزى وعلي ما كان كذلك لان عليا نشأ في تربية النبي صلى الله عليه وسلم بطعامه وشرابه وذلك نعمة تجزى
واما ابو بكر فما كان للنبي صلى الله عليه وسلم في حقه نعمة تجزى بل له في حقه نعمة الارشاد الى الدين وتلك النعمة لا تجزى لقوله تعالى
حكاية عن الانبياء وما اسألكم عليه من اجر ان اجري الا على رب العالمين ومنها الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا
غربت الى آخره وان قيل الحديث دل على انه لا افضل منه لا على انه افضل قلت نفي افضل منه يستلزم افضليته اذ لا
قائل بالفصل ومنها ما روي عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ابو بكر وعمر سيدا كهول الجنة من الاولين والآخرين الا
النبيين والمرسلين **قال اي تسمية فضل الصحابة الى آخره** اقول يدل على فضل الصحابة الكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وقوله تعالى
لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه الآية سواء جعل الواو للعطف او للاستئناف وقوله تعالى والذين معه اشداء على
الكفار رحماء بينهم واما السنة فلقوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه والنصيف النصف وهو لغة فيه كمثل خمس العشر والنصيف لغة في مجد الا المكل
وقوله صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد

آخذا في آخر الحديث دون ... الله لعنه منصوب بفعل مقدر اي اتقوا الله واما ما نقل من الصحابة من المطاعن الموجبة

للطعن فيهم كما صدر في وقعة ايام الفتن وغيرها مما هو مذكور في كتب التواريخ فله محامل وتأويلات مذكورة في الكتب

المبسوطة ومع ذلك فان تلك المطاعن معارضة بالاحاديث الواردة في مناقبهم فيجب على كل عاقل تعظيمهم واجلالهم

والكف عن الطعن فيهم والاجتناب عما لا يليق بحالهم نعم لعنة المحبة ومحبتهم اجمعين فان لعنة الله على باحوال المطيعين

والعاصين

فرغ المؤلف من تعليقه جعله الله حسن توفيقه وقت الصباح يوم الاحد

السابع من صفر ختم بالخير والظفر سنة ثلث عشر وثمانمائة وكان ذلك في

المقامة في البلدة السلطانية حماها الله تعالى عن الحدثان في المدرسة المعمورة

المنسوبة الى نفسه رحمه الله تعالى بانيها وانا في غرفة الجنان فاديها

على يد الضعيف النحيف الراجي الى رحمة ربه الباري عبد الكريم بن يعقوب بن ... الحاجي

كوه كيلاني اصلحهما الله والمسلمين باسعد ... واصحابه ...

فيا ليتني لم اغن في الناس ساعة ولم اغن في اثنات عيشي مفاخر

وكنتا كمن طرين عاشق يبلغه من العشق حتى صار بعض المقابر

اني ادري فتنة تغني من اجلها والمكل عوجب الى ليلي لم يكن غنيا

في المهد ينطق عن سعادة جده اثر النجابة ساطع البرهان

ان الهلال اذا رايت نموه ايقنت بدرا منه في اللمعان